المكتبة الفلسفية

إشراف: د. أحمد عبد الحليم عطية

يورجين هابرماس

الأخلاق و التواصل

أبو النور حمدي أبو النور حسن



علي مولا



يورجين هابرماس

الأخلاق والتواصل

الكتاب: يورجين هابرمس/ الأخلاق والتواصل
المؤلف: أبو النور حمدي أبو النور حسن

جميع الحقوق محفوظة
سنة الطبع ٢٠١٢

الناشر:



بيروت - لبنان
هاتف: ٤٧١٣٥٧ ١ ٠٠٩٦١ فاكس: ٤٧٥٩٠٥ ١ ٠٠٩٦١
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

المكتبة الفلسفية / إشراف الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

يورجين هابرماس
الأخلاق والتواصل

أبو النور حمدي أبو النور حسن





المقدمة

يُعد هذا البحث مساهمة في التعريف بفكر نقدي عُدّ دلالة إيجابية وفعالة للتنوير، وعُدّ صاحبهُ المُعبر عن التنوير الفعلي في القرن العشرين، والحريص على تكوين رأي عام مستنير في وقت تداهم الفرد والجماعة فيه ظلمات الإرهاب والقهر والظلم والتجويع في كل مكان وهذا يظهر ويتجلى بوضوح في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. هذا الفكر انتقد الأيديولوجية بوسائل متعددة ساعياً إلى تحقيق مصالحة حقيقة، في الحالة الشائعة للمعرفة بين تعقيدات العلم والمسائل العملية في الحياة الاجتماعية.

وهذا الفكر النقدي التنويري الفلسفي الجامع بين فلسفة اللغة ونظرية العلم والتأويليات الذاتية والتاريخية، والتحليل النفسي والمستفيد من الإنجازات المعرفية والمنهجية والساعي إلى تكوين علم تداولي شامل في محاولة لإحداث تغيرات جوهرية في العلاقات الحيوية بين الناس والحريص على البعد عن أُسس الهيمنة وتحقيق شروط تواصل وحوار في مجتمع متحرر وبلغة أخرى توفير شروط تلافي الكوارث وتحقيق التواصل بين البشرية.

وهذا البحث هو محاولة عرض وتحليل لمشروع متكامل لفيلسوف من فلاسفة القرن العشرين الذين حاولوا صياغة قواعد جديدة للفكر متحررة من التسلط والهيمنة والبيروقراطية والتشيؤ والرأسمالية، ووضع قواعد تقوم على الحوار الحر واللغة بين الأفراد وهي أسرع وسيلة للتفاهم وهي لغة التواصل.

وهذه الدراسة ربما يكون لها بعض الفائدة في تحليل المواجهات الثقافية والسياسية المعاصرة، والتي قد تكون معارضة أو مُعادية للحداثة مع لمسة إضافية من ما قبل الحداثة التي كادت أن تُصبح رائجة في أوساط الثقافة. وحين يراقب الفرد تحولات الأحزاب السياسية في ألمانيا خاصة، والعالم بصفة عامة، يظهر للعيان

الانعطاف الأيديولوجي الجديد على أنه تحالف بين ما بعد الحداثيين مع ما قبل الحداثيين، ويظهر لدى هابرماس أنه ما من حزب يحتكر بوجه خاص إساءة استخدام المثقفين وموقف النزعة المحافظة الجديدة، ومن هنا كان سبب اعتراف هابرماس بالدور الذي قامت به الروح الليبرالية داخل مدرسة فرانكفورت.

وتتناول هذه الدراسة قطب من أقطاب الفلسفة المعاصرة وهو الفيلسوف الألماني يورجين هابرماس J. Habermas (1929 –) الذي يُعتبر من أبرز المفكرين الألمان المعاصرين وأخر أعلام المدرسة النقدية، فهو ينتمي لنفس التيار الفكري لمدرسة فرانكفورت أو النقدية الجديدة التي تتميز بدفاعها عن الفرد ضد كل سلطة، وبدفاعها عن العقل ضد كل مظاهر اللاعقلانية التي سادت العالم الغربي في أواسط القرن العشرين.

وقد تعرضنا في هذا البحث للعديد من الموضوعات المتعلقة بالفكر الفلسفي والاجتماعي لمدرسة فرانكفورت، وذلك من خلال تعرضنا لمعنى النقد وأعلامهُ الألمان الذين أثروا في هابرماس وفلسفة هابرماس واتجاهاته الفكرية عامة والأخلاقية خاصة.

والسؤال الذي يلح علينا في هذه الدراسة هو ما مدى إمكانية الأخلاق التواصلية؟ ولغة الحوار والنقاش بين الأفراد؟ وما هي ملامح الفعل التواصلي؟ هل هي غائية أو عقلية؟

وهنا تجدر الإشارة لقول هابرماس أو لحديثه عن الإصلاح الجذري وهو محاولتهُ تخليص الماركسية أو الفكر عامة من كل نزعة يقينية، ورفض الحل الاجتماعي الديمقراطي الذي هو غير قادر – فيما يرى – على قطع العلاقات مع بنيات المجتمع البورجوازي ولذلك يلح هابرماس على الانفتاح على كل العلوم الاجتماعية، ليس فقط على الاقتصاد. بل أيضاً على علم النفس وتاريخ الفن وتاريخ الأدب، وعلى العلوم السياسية والقانونية والأخلاق.

وهذا التقليد لدى هابرماس يعارض الميتافيزيقا والتجريبية الوضعية ذلك لأن

الوضعية من وجهة نظره تذيب المدلولات التركيبية والمدلولات المتعلقة بها بين التخصصات مثل "ثقافة – أيديولوجيا – المجتمع" فهي تفتت المسائل النظرية إلى تخصصات مغلقة على ذاتها.

وتنقسم هذه الدراسة إلى خمسة فصول بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة وكل فصل من هذه الفصول ينقسم إلى عدة عناصر وهي جميعاً تسعى إلى بيان ما يسمى بالأخلاق والتواصل عند هابرماس وذلك على النحو الآتي:

يحمل الفصل الاول عنوان "هابرماس والنظرية النقدية"

ويتناول الجذور الفلسفية للمدرسة النقدية والاتجاهات العامة لفلسفة هابرماس، وقد بدأنا بعرض موجز لمعنى النقد عامة والنقد عند أهم الفلاسفة المؤثرين بصورة فعلية في مدرسة فرانكفورت وهم: كانط – هيجل – الهيجلين الشبان خاصة فيورباخ ثم ماركس. وقد تطرقنا بعد ذلك إلى الحديث عن أصول النظرية النقدية أو بالأحرى الجذور التاريخية والعقلية للنظرية النقدية لدى كل من هيجل – ماركس – ماكس فيبر، والتحليل النفسي وفلسفة الحضارة.

مشيرين إلى القضايا الرئيسية لدى مدرسة فرانكفورت مثل التشيؤ أو الاغتراب، ثم انتقلنا إلى مقولة العقل الآداتي أو العقلانية التقنية، وكان لابد من الإشارة إلى الطابع الثوري لهذه النظرية، المتمثل في نقد الاتجاه الوضعي والتحليل النقدي للفاشية، وختمنا الفصل ببيان مكانة هابرماس داخل هذه النظرية.

ويمكن القول أن هابرماس قد استطاع أن يشيد طريقاً جديداً لاستكشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية وإلغاء مركزية الفهم الذاتي Ethnologocentrism للعالم، والتي تقيم من نفسها نموذجاً مطلقاً تُقاس عليه النماذج غير المعترف بها خارج المشروع الثقافي الغربي وإبقاء الباب مفتوحاً أمام ما يسميه بسيادة العقل التواصلي بين الأفراد والجماعات كسبيل إلى إكساب الديمقراطية مضمونا حياتياً إيجابياً يطلقها من أسّر الإعلام المُوجه والاستثمارات الطبقية والبيروقراطية، لذلك يظل هابرماس – في نظر العديد من الباحثين – الوحيد الذي يعي قدرة النقد الذاتي

للماركسية، وهو ما كانت مدرسة فرانكفورت قد أسستهُ.

ونشير في الفصل الثاني إلى الحداثة العقلانية في ثلاثة أقسام، نتناول في القسم الأول معنى الحداثة وأبعادها سواءً التقني، والبعد السياسي، والبعد السيكولوجي. وتعرضنا في القسم الثاني للحداثة عند هابرماس والمضمون المعياري للحداثة. ويتناول القسم الثالث النقاش والحوار الذي دار بين هابرماس وآباء ما بعد الحداثة: نيتشه وهيدجر وليوتار ثم ديريدا متوقفين في هذا الفصل عند قضية رئيسية في فلسفة هابرماس وهي أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد وإننا ما زلنا نعيش عصر الحداثة.

ويهمنا أن نشير إلى أن هابرماس بقدر ما كان يتحاور مع النصوص الفلسفية الحديثة والمعاصرة على نطاق واسع ويناقش مقوماتها النظرية ويجادل في أبعادها التاريخية والأيديولوجية، بقدر ما كان ينصت لتفاصيل التحولات التي طرأت على التاريخ الألماني المعاصر ويواكب عملية البناء الكلي الذي اضطرت ألمانيا إلى القيام به، بعد ما تركته النازية من دمار وتحطيم للمجتمع وللذات الألمانية؛ هنا نجد أن هابرماس قد نضج فكرهُ بعد إنهاء الحالة النازية حيث استدعت الآمال والأوهام - التي واكبت عملية تأسيس مجتمع ألماني جديد ومجال عمومي جديد من هابرماس - الانخراط الوجودي والنظري في التفكير التأملي حول الحداثة، سواءً في معناها الكانطي أو معانيها الفيبرية والماركسية.

ومن هنا يمكن القول أن فكر هابرماس تميز بكونه اخضع كل الاجتهادات الفلسفية بخصوص الحداثة للسؤال والمراجعة والنقد، فقد اختار هابرماس الاستمرار في تقليد ألماني يتخذ من النقد مبدأهُ الموجه، ومن الفلسفة مجالاً لتفكيك معتقدات الرأي العام ومحاكمة الفكر الوضعي، فهابرماس يعبر عن اعتراض مبدئي وكلي ضد الاتجاه الوضعي.

ويعالج الفصل الثالث القضية الرئيسية في فلسفة هابرماس وهي قضية التواصل في ثلاثة أقسام: تعرضنا في القسم الأول للحديث عن العقل الأداتي والعقل

التواصلي، ثم اللغة والتواصل وموقف هابرماس من اللغة وشروط الحوار، وانتهى الفصل بتناول الهيرمينوطيقا عند هابرماس الذي حاور العديد من فلاسفة التأويل ومنهم شلايرماخر وهيدجر وجادامر وريكور.

نجد أن إحدى تجليات مشكلة العقلانية عند هابرماس هي اللغة لذلك اهتم بدراسة اللسانيات وخاصة عند تشومسكي وأوستين وسيرل، ولذلك فقد اهتم بدراسة الاستخدام الاجتماعي للغة، وأنها ليست مجرد دراسة قواعدها. وفي كتابه "الفعل التواصلي Communicative Action" الجزءان الأول والثاني سعى هابرماس عبر اهتمامه بفلسفة اللغة إلى تحديد أُسس وقواعد معيارية للخطاب العقلي العملي الحر بحيث ترجع معيارية هذا الخطاب إلى معقوليته وهذه القواعد تتضح من خلال مفاهيم **"العقل التواصلي Communicotional Reason – الموقف المثالي للحديث Ideal Speech Situation"**.

ويوضح هابرماس العقلانية التواصلية التي تتبلور حولها أو من خلالها ما يسمى باسم البراكسيس بقوله "أن العقل التواصلي يتميز كعملية من خلال النية في الإقناع وأن يحصل بواسطة تعبير ما على موافقة جماعية، فهو يعتبر تدبيراً من خلال محاولتها إنهاء النقاش حول ادعاءات افتراضية بالصلاحية".(1)

وهذا ما جعلهُ ينتقل إلى أكثر مجال علمي ولاسيما في العلوم الإنسانية واللسانيات لتشييد ما أسماه **"العقل التواصلي"** لتحرير الفكر المعاصر من الخطاب المتمركز حول فلسفة الذات.

ونحن هنا لا نحاول فقط تحديد خصائص النص الفلسفي لهابرماس، ولكن الكشف أيضاً عن عناصر الإشكالية التي تحكم تفكيرهُ والتي تنظم نشاطهُ النظري. فقد أراد هابرماس كما يقول "تشييد مشروع حضاري يستلهم مكوناته من

---

(1) Habermas J.: The Theory of Communicative Action Trns. By Thomes Mc CarthyBoston, Beacon Press V2.1987. P. 10.

العقلانية، ويجعل من الحداثة غايته، فقد جعل من الأنوار والعقل والتقدم والحرية والنقد والإيديولوجيا والاستلاب موضوعات أساسية لتفكيره، فهابرماس أراد التمسك بالمرجعية النقدية التي تعاند الاستلاب وتكشف عن عوامل التشيؤ وتحتفظ للعقل بإمكانية مراجعة ذاتهُ ومحاكمة آلياته وتقويم عطاءاتهُ".[1]

ونعالج في الفصل الرابع أسس العالم المعيش أو أخلاقيات العالم المعاصر وهي قضية من القضايا الرئيسية عند هابرماس

حيث تعرضنا للديمقراطية وموقف هابرماس منها وتحليله ونقده لها، فقد توقف عند نظرية رولز في العدالة موضحاً موقفهُ من هذه النظرية ثم ختمنا الفصل بالجزء الثالث عن القانون.

لقد جعل هابرماس مركز اهتمامهُ التنظير لأحد مجالات الحياة الاجتماعية التي لا يمكن ردها إلى السياسة أو الاقتصاد أو القانون، باكتشاف نوعاً من العقلانية تشمل المجالات الثلاثة "الديمقراطية – العدالة – القانون" وهي المجالات السائدة في الحياة الاجتماعية وتظهر في الفهم الذاتي للمجتمع وشعورهُ بوحدتهُ وتمسكهُ وتوحدهُ مع تراثهُ.

حيث يمكننا القول أن هابرماس يحاول في مشروعهُ الفلسفي الاستعاضة عن المادية التاريخية بنظرية في التطور الاجتماعي تعطي الأولوية لتطور الأنساق المعيارية وإبراز دور كل نسق معياري لكل مرحلة يمر بها المجتمع في تشكيل نظمه السياسية والقانونية، وذلك كبديل للأولوية التي أعطتها المادية التاريخية للبناء التحتي الاقتصادي في تشكيل البناء الفوقي. يريد هابرماس توضيح أن للمعايير وللعلاقات الاجتماعية منطق خاص في التطور مستقل عن مستويات التطور الاقتصادي التي تمر بها المجتمعات. كما يحاول إعادة الثقة في الحداثة الغربية، بالكشف عن منطق آخر في التطور يمثل عقلانية تواصلية أدت إلى زيادة العقلنة

---

(1) Ibid. P. 11.

الاجتماعية في مجال الأخلاق والقانون وظهور تنظيمات ديمقراطية وقوانين وضعية ودساتير جمهورية.

ونصل في الفصل الخامس إلى الأخلاق عند هابرماس

وهو ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام في الأول عرضنا لموقف هابرماس من الأخلاق الكانطيه النظرية من حيث التعريف والنشأة، ثم أخلاق الواجب عند كانط، وفي القسم الثاني من هذا الفصل فعن **الأخلاق التواصلية**، من حيث مكانتها وأهميتها عند هابرماس وكيفية تحقيق هذه الأخلاق في المجتمع؟. أما القسم الثالث فكان عرض لأهم الانتقادات التي وجهت للأخلاق التواصلية.

ويمكن القول أن هابرماس يجمع بين الأخلاق النظرية وبين مبدأ الاتصال فالعقل الاتصالي هو الذي يسود في الأخلاق، لذا يرجع إليه معايير التعميم الكلي للخطاب الذي يتيح بلوغ حقل الأخلاق النظرية.

فالأخلاق التواصلية رغم كونها من المحاور الأساسية في فلسفة هابرماس، وهي محاولة إقامة إطار نظري ونقدي يحدد الشروط الضرورية لتكوين الإرادة الحرة العاقلة، فقد تمكن هابرماس من إعادة بناء نظرية أخلاقية قائمة على أساس أنثروبولوجي للتواصل عبر اللغة.

يقول هابرماس "أن مفهوم العقل التواصلي، يُدخل في الحساب الافتراض الإضافي للوسيط اللغوي الذي تنعكس فيه علاقات الفاعل بالعالم كما هي وعلى هذا المستوى التصوري باتت مسألة العقلانية التي لم تكن تهم حتى الآن غير العالم الاجتماعي، فمن منظور الفاعل نفسه، صار لزاماً علينا أن نوضح المعنى الذي أُعطي للتفاهم اللغوي بما هو آلية لتنسيق الأفعال، ويمكن أن يصمم نموذج العقل الإستراتيجي هو أيضاً، بحيث تظهر الأفعال التي تكون لدى المشاركين في التفاعل خاضعة لحسابات نفعية ذاتية أو أنانية، ومنسقة بمجموعات من المصالح، بحيث تظهر إنها موسّطة بأفعال لغوية، يضاف إلى ذلك إنه لابد من افتراض صيغة توافقية ذات طبيعة لغوية تماماً بين المشاركين في التواصل فيما يخص الفعل المضبوط

بمعايير، والفعل المسرحي على السواء، لكن اللغة مفهومه في نماذج الفعل هذه من طرف واحد حسب وجهات نظر متباينة في كل مرة".[1]

فمن خلال هذه الفقرة لهابرماس يتضح لنا دور التواصل واللغة في الحياة الاجتماعية، ولذلك يؤكد على أنه لتلافي سوء الفهم علينا أن نحرص على التأكيد بأن نموذج الفعل التواصلي لا يماثل الفعل والتواصل "فاللغة هي وسيط تواصل يصلح للتفاهم بين إناس يرغبون في التواصل، فالفعل التواصلي يحدد نوع التفاعلات التي تُنسق بواسطة أفعال لغوية".[2]

فالإشكالية التي انطوت عليها منهجية هابرماس إذن مصدرها النظريات اللغوية التي استقى منها الأبعاد المعيارية للعقل التواصلي.

فيمكن التأسيس لفلسفات من نوع أخر تستند على عقل تواصلي وليس أداتي فمثاليات التنوير مثل العقل والحقيقة والعدالة يمكن الاحتفاظ بها بناءً على معطيات تفيد بأن التواصل اليومي لا يمكنه تجنب إثارة مطالب ومزاعم حول الحقيقة، والصحة المعيارية، والإخلاص الفردي، وبأن هذه المعطيات يمكن الدفاع عنها من خلال اتفاق تواصلي عام في ظل ظروف يمكن وصفها بأنها **"وضع تواصلي مثالي"**[3] ولذلك لا يؤمن هابرماس بأن بديل العقل الأداتي هو النسبية المدمرة، لأن العقل التواصلي يضمن النقد المستمر لأي حقيقة، فيدعو هابرماس كما يقول فرانسوا إوالد "إلى المساواة بين جميع الأفراد أو الذوات بمنحها حرية الحجاج والديمقراطية اللازمة للدفاع عن وجهة نظرها، أو الحقيقة الخاصة بها إلى أن يتفق أطراف الخلاف أو الجدل على حل".[4]

---

(1) Habermas: The Theory of Communicative Action.V2. p. 18.

(2) هابرماس "العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل" ترجمة : (جورج أبو صالح) مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، عدد 46 صيف 1987، ص 31.

(3) Habermas: The Theory of Communicative Action.V2. p. 18.

(4) فرانسوا إوالد (هابرماس. جدلية العقل الحديث) ترجمة: محمد ميلاد، (مسارات فلسفية) =

وعلى هذا نستطيع أن نقول أن نظرية الفعل التواصلي تستهدف تأسيس مقاربة أبستمولوجية جديدة للعقلانية المعاصرة، وذلك عبر تجاوز المثالية الكلاسيكية التي ما زالت من وجهة نظر هابرماس سائدة. "فهو يحاول شد العقل إلى الذاتية أو إلى الوعي الفردي، إنه يجب إعطاء الأولوية المطلقة إلى ما يحدث بين الذوات، أي إلى ما ينتجه الحوار، فهو ينطلق من الفعل التواصلي ومن النتائج التي انتهى إليها في أخلاقيات الحوار ويصل إلى نظرية فلسفية مغايرة عن العقلانية وعن نوعية العلاقات البشرية الجديدة".[1]

ترتبط ممارسة الفلسفة لدى هابرماس بأخلاقية ما للتمييز، ويطالب هابرماس باستقلالية العمل الفلسفي، فيؤكد على أنهُ لا ينبغي أن تكون الفلسفة سياسة ولا أخلاقاً، إنها عمل تحليلي نقدي يجب أن يكون واضحاً بقدر ما يكون موضوعياً.

فقد أراد هابرماس "مفهوماً للعقل لا يكون انهزامياً ضعيفاً بالقدر الذي يجعله يحسب حساب كل ما يوجه له من نقد وقوياً بما يكفى كي تتوصل نظرية المجتمع إلى إنقاذ الظواهر التي تحمل شارة الحداثة، والتي لا يمكن التخلي عنها دون أن ننفي أنفسنا بأنفسنا كنتيجة لهذه الحداثة".[2]

فنحن في هذا البحث أمام إشكالية من إشكاليات الفلسفة وهذه الإشكالية تظهر من خلال أن الفلسفات الاجتماعية التاريخية تطرح الجدل كمنهج أساسي في العلوم الاجتماعية وطريقة في فهم الظواهر الطبيعية والاجتماعية، ومع هذا فإن التفسيرات التقليدية في ماركسية القرن التاسع عشر جمدت الجدل، ومن هنا نشأت النزعات الإنسانية في الماركسية فيما يُعرف باسم ماركسية القرن العشرين التي تتمسك بالجدل منهجاً، لكنها تنقد الفهم الحرفي له الذي حوله إلى عقيدة جامدة

سوريا، دار الحوار للنشر طبعة أولى (2004) ص 151- 152.

(1) المرجع السابق. ص153.

(2) المرجع السابق. ص155.

"دوجما" Dogma ومن هنا ظهرت فلسفة مدرسة فرانكفورت التي جهدت في تفسير النظرية الاجتماعية كنزعة إنسانية تسعى إلى تحرير الوعي الإنساني، ومن هذا المنطلق يطرح البحث إشكالية أساسية حول إسهام هابرماس في تجديد كل من الماركسية والهيجلية، وكيف حول الجدل الهيجلي إلى جدل اجتماعي ووسع مفهوم الجدل المادي التاريخي ليشمل الإنسان ويتفرع من هذه الإشكالية ويرتبط بها إشكالية أهم وهي: هل يمكن قيام أخلاق اجتماعية ذات طابع إنساني في عصر التقنية تكون بديلاً عن الإيديولوجيا وسبيلاً إلى تحرير الإنسان؟

وكان حتماً علينا في دراستنا للأخلاق التواصلية عند هابرماس أن نعتمد على عدة مناهج تتفق وطبيعة الموضوع وسياقه، فسوف نستخدم أولا منهج التحليل؛ تحليل النصوص لتحديد موقف هابرماس من هذه التقنية بالإضافة إلى المنهج التاريخي المقارن الذي يتناول الأخلاق عند هابرماس في سياق جهود النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت والسابقين عليها. فنحن نستخدم المنهج التاريخي المقارن لتمييز وتوضيح جهود هابرماس الأخلاقية عن التصورات الاجتماعية والنفعية والمادية التي تناولت الأخلاق.

يعبر مشروع هابرماس الفكري عن حالة من الجدل الدائم مع الحداثة الغربية باعتبارها مشروعاً لم يكتمل، وقد رادف هابرماس بين الحداثة والعقل لذلك فقد انصب عمله على نقد العقل الغربي عبر التراث الفلسفي محللا إلبيئة الثقافية للمجتمع من أجل إعادة الطاقة النقدية للعقل الغربي فيما أسماه بـ **"العقل التواصلي"**. هذا العقل الذي تتجاوز فيه الحداثة تناقضاتها التي تكمن في تلك الهوة الفاصلة بين التراكم المعرفي الثقافي والممارسات اليومية. فقد رأى في هذا العقل التواصلي حلاً للمفارقة بين النظرية والممارسة، من أجل استعادة الطاقة النقدية للبراكسيس الاجتماعي حسب المفاهيم الماركسية.

فقد انصب اهتمام هابرماس على استكمال دور مدرسة فرانكفورت في نقد وتحليل أزمات وإشكاليات المجتمعات الغربية المعاصرة، هذه الأزمات التي لازمت مشروع الحداثة وإنجازاته. لذلك فمنذ أول أعماله **"بنية الرأي العام** The

"Public Sphere" عام 1962 و"أزمة الشرعية Legitimation Crisis" عام 1973 يحاول هابرماس تفكيك البنية الاقتصادية والاجتماعية التي أنتجت العقل الأداتي ومكنتهُ من الهيمنة على الوعي الفردي والجماعي وأفرزت أزمته.

ونستطيع القول في النهاية، بأن إعادة صياغة العقل الغربي هدف رئيسي لمشروع هابرماس الفكري فإلى أي حد استطاع هابرماس صياغة مفهومهُ عن العقل التواصلي من أجل إيجاد وحدة اجتماعية ثقافية؟.

إن نظرية التواصل أو نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، تعني فيما تعنيه صياغة نظرية للتواصل وبلورة القوانين التي تتحكم فيه، هذا التواصل عبارة عن علاقة موازية حرة بين فئات المجتمع المتعددة المتباينة علاقة، تتوخى بناء وعي حر لا تحكمهُ المؤسسات، أو الأيديولوجيات المفروضة من قبل الأنظمة السياسية، علاقة تغوص إلى داخل مؤسسات المجتمع الغربي لتزيح عنها غلاف الزيف والتزييف.

وفي كتابه **"نظرية الفعل التواصلي"** لا يكف هابرماس عن مواصلة المسير في محاولة لتكوين توجه أخلاقي جديد يفتح أمامهُ أفاقاً جديدة للتواصل تعمق الرابطة بين الفرد ومجتمعه، وذلك من خلال التأكيد على الممارسة العقلية التي تستند إلى معايير جوهرية تنفي الاستلاب الذي تعرضه المؤسسات المهيمنة."إن نقد هابرماس للعقلانية المعاصرة يبررهُ بأن العقل ليس جوهراً موضوعياً أو ذاتياً ولكنهُ فاعلية قائمة بذاتها، وعلى هذا فالنظرية الاجتماعية لهابرماس تعني القدرة النقدية وتأخذ شكل نقد العقل الوظيفي، وعليه يصير التواصل تناغماً بين الإنسان وذاته بين الذات ووعيها ويصير مدخلاً لعالم المعاصرة الجديد"[1].

(1) عمر مهيبل "هابرماس والخطاب الفلسفي" مجلة مدارات (عدد 11- 12) تونس (1999) ص 5- 15.

الفصل الأول

هابرماس والنظرية النقدية

أولاً : معنى النقد.

ثانياً : أصول النظرية النقدية.

ثالثاً : القضايا الرئيسية لدى النظرية النقدية.

رابعاً : هابرماس ومدرسة فرانكفورت.

مقدمة

نتناول في هذا الفصل التمهيدي مدرسة فرانكفورت التي تعد من أهم المدارس الفلسفية والاجتماعية التي ظهرت في ألمانيا في النصف الأول من القرن العشرين والتي تسمى أحياناً باسم النظرية النقدية، مما يستلزم منا منذ البداية تحديد معنى النقد. ومن هنا فإن علينا أن نستعرض الجذور التاريخية لهذه النظرية والمؤسسين لها. وعلاقة هؤلاء الفلاسفة بالقضايا التي تناولتها هذه المدرسة. وأن نحدد بإيجاز القضايا الرئيسية لهذه المدرسة وما طرحته من أفكار تعبر عن واقع الإنسان المعاصر، مثل مقولة التشيؤ والاغتراب، ثم نتوقف عند مفهوم العقل الأداتي والتسلط.

ونتناول في هذا الفصل التوجهات العامة للنظرية النقدية التي تتمثل في رفض الوضعية وتحديد الجذور الأخلاقية في مدرسة فرانكفورت لنرى علاقتها بما قدمه هابرماس.

ونختم هذا الفصل بمكانة هابرماس في هذه النظرية.

معنى النقد

نحاول في هذه الفقرة بيان نشأة مدرسة فرانكفورت وطابعها النقدي، موضحين معنى النقد لدى الفلاسفة السابقين عليهم، خاصة لدى كانط وهيجل والهجيلين الشبان، وماركس، وتحديد معنى الاسم الذي أطلقوهُ على مدرستهم - النظرية النقدية - فنقوم بتعريف النظرية النقدية.

من المعروف أن مدرسة فرانكفورت - كما كتب بوتومور - هي ذلك الاتجاه الذي تحقق في فرانكفورت عند إنشائه بقرار من وزارة التربية الألمانية بتاريخ 3 فبراير 1923، بالاتفاق مع معهد الأبحاث الاجتماعية. وهي تطلق على هذا التيار الذي يدعو ويؤكد على الحداثة الفلسفية، ويمثل أهم تيار لها مقابل الاتجاهات الحالية التي ترى أن الحداثة استنفدت مهامها ويطلق عليه أسماء متعددة مثل مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية، والحقيقة إننا نجد ان التسمية التاريخية تسمية مكانية تتحدد بالمكان الذي أنشئت فيه وتوجد مفارقة في هذه التسمية كما يتضح في التوسعات التي تمت على معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت، والذي اتخذ فيما بعد اسم النظرية النقدية.

وقد أُنشئ عام 1931 ملحق للمعهد في جنيف، ثم في فبراير1932 أستقر به مكتب من 21 عضواً، وقد أغلقه النازيون، ثم أفتتح بشكل موازٍ ملحقان - أحدهما في باريس وهو الأصغر والآخر في لندن - أي أنه منذ سبتمبر 1933 لم تعد المدرسة فرانكفورتية فمجلتها تصدر في فرنسا ومقرها الرئيسي في سويسرا. وأستمر الوضع كذلك حتى تم نقل المعهد إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1941. وهنا نجد أن عبارة مدرسة فرانكفورت نفسها لم تستعمل إلا بعد عودة المعهد إلى ألمانيا عام 1950.

يشير بوتومور هنا إلى أن اسم مدرسة فرانكفورت يطلق على المعهد، أي على المشروع العلمي للفلسفة الاجتماعية، وعلى مسار النظرية النقدية، فهذه المدرسة

تمثل ظاهرة مركبة، فمنذ انشاء المعهد وهو يمثل جزءاً من حركة فكرية أكبر عرفت أحياناً باسم "الماركسية الغربية" Western Marxism[(1)] مما يعني أن مدرسة فرانكفورت هي نتاج لظروف الواقع الألماني في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ويذهب بول لوران أسون P.L.Assoun إلى أن مدرسة فرانكفورت هي الشعار المستعمل للدلالة على حدث إنشاء معهد فرانكفورت للدراسات الاجتماعية ومشروعه العلمي الذي يحمل عنوان "الفلسفة الاجتماعية"، فمدرسة فرانكفورت ظاهرة إيديولوجية تنتج وبشكل غريب معايير فلسفية اجتماعية.[(2)]

إن اصل كلمة النقد يرتد إلى اللفظة الإغريقية Xpivier وتعني الحكم، وهو ما يعنيه تعريفها القاموسي في لغات أوروبا القديمة والوسيطة، ويحدد لنا بوتومور دلالتين للمصطلح في اللغة الإنجليزية الأولى هي الـ Criticism ويعني النقد بمعناه الشائع بمعنى الكشف عن الأخطاء، كما يعني الفحص الدقيق غير المتحيز لمعنى شيء ولمضْمونه وقيمته، والثانية هي Critique وتعني النقد المستند على أُسس منهجية واضحة المعالم. فالنقد يعني فاعلية نظرية وأداة إجرائية رئيسية في النظر والتفكير تستهدف مسألة الطرق التي تتكون بها القناعات بإظهار زيفها ونقصها وتجريحها.[(3)]

وتستعمل كلمة نقد في معجم لالاند لفحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه حكماً تقويمياً تقديرياً ولذلك يطلق العقل النقدي على الفكر الذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أولاً عن قيمة هذا الإقرار، سواء من حيث المضمون أو الأصل. ويطلق النقد إما على اعتراض، وإما على استقباح يدور حول نقطة خاصة، وإما على

(1) توم بوتومور "مدرسة فرانكفورت" ترجمة: سعد هجرس، ليبيا، (دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع) 1998، ص 37 – 38.

(2) بول لوران أسون "مدرسة فرانكفورت" ترجمة سعاد حرب (بيروت) طبعة أولى، 1990 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص 26- 27.

(3) بوتومور "مدرسة فرانكفورت" ص 39.

دراسة إجمالية ترمي إلى دحض أو إدانة عمل ما.[1]

وقد عُرف القرن الثامن عشر الأوروبي باسم قرن النقد، وقد ارتبط هذا النقد بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت في إنجلترا وفرنسا بتكسير الشكل التقليدي للمعرفة الفلسفية أي شكل النسق الميتافيزيقي وهو يرفع شعار محاربة اللاهوت والخرافات التي تكبل تفكير الإنسان الأوروبي وتقيد عقله، ونادت بإعطاء الحرية للعقل ونقد شامل لكل الأشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم، وإخضاع كل هذه الموضوعات لمحك العقل وبالتالي الخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والأساطير إلى أنوار العقل والتقدم والحرية.[2]

إن النقد مجرد وسيلة وليس هدفاً وسيلة توجيهية "مع" أو "ضد" وربما بينهما، فهو أحياناً يتضمن الرفض وأحياناً أخرى يشير إلى معرفة إيجابية للحدود. فهناك من يذهب إلى القول بأن النقد خروج المزيف من الأصيل، وهناك من يذهب إلى أن النقد: هو توجيه السهام لنقاط الضعف، وهناك من يحاول أن يستخدم النقد كبنية أساسية لبناء صرح فكري أساسه التخلص من الأفكار الزائفة والضعيفة.[3]

وسوف نتناول في الفقرة التالية معنى النقد عند الفلاسفة السابقين على المدرسة النقدية والذين يعتبرون بصورة من الصور أصولاً لها.

1 - النقد عند كانط:

كانط من الفلاسفة الذين اهتموا اهتماماً بالغاً بالنقد، وكان مشروعه الفلسفي يسمى باسم الاتجاه النقدي أو الفلسفة النقدية، وهذا واضح من خلال

---

(1) أندريه لالاند "موسوعة لالاند الفلسفية" المجلد الأول تعريب: خليل أحمد خليل منشورات عويدات (بيروت) 1966، مادة "نقد" ص 237- 238.

(2) محمد نور الدين آفاية "الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة. نموذج هابرماس" المغرب أفريقيا للنشر، طبعة أولى 1991، ص 28.

(3) المرجع السابق. ص 29.

كتبه التي تناولت النقد والتي تحمل عنوان (نقد العقل العملي - نقد العقل النظري - نقد ملكة الحكم).

ويذهب كانط في كتابه (نقد العقل الخالص) إلى أن "الفلسفة في حاجة شديدة إلى علم جديد يحدد إمكانية ومبادئ ونطاق حدود كل المعرفة القبلية"(1) لأن المعرفة القبلية هي مصدر الموضوعية واليقين وهذه المعارف القبلية مصدرها العقل الخالص، ويشك كانط في ذلك ولا يرى أمامنا إلا خياراً واحداً وهو تقديم نقد للعقل الخالص فيقول: "ولهذا فإن النقد مهمته هنا سلبية إذ يحمي العقل الخالص من الخطأ "(2).

يذهب موريس ستوكهومر Morris Stockammer في كتابهُ **"المعجم الكانطي Kant Dictionary"** إلى أن النقد "هو الفهم لكل متطلبات النقد ولا يستطيع محاولة تحديد التدريب الحر لذلك النقد بدون جرح أو اختراق لنفسه، ودون تعريض نفسه للمخاطر أو الشكوك، فلا يوجد شيء هام جديراً بالإشارة إلى منفعيتها لا لشيء يخيف بأن يدرك نفسه في اختبارات باحثة والتي لا تحترم الأشخاص"(3). مما يعني أن النقد عند كانط أخذ طريق محدد وهو أن كل المعارف لابد لها أن تخضع لنوع من الفحص والمعاينة.

وهذا ما يحاول كانط – كما يقول أنور مغيث – تأكيده من خلال إشارته إلى أن قرننا هو قرن النقد، ولا ينبغي ان يفلت من هذا النقد أي شيء "وهذا ما حاولهُ في دراسته التي تحمل عنوان **ما هو التنوير؟** عام 1784 حيث يجعل من النقد محكمة أو سلطة تشريعية، فكل شيء يجب أن يخضع لمحك النقد".(4)

---

(1) E. Kant: Critique of Pure Reason, Translated by Normn Kemp Smith, London 1961, p.45.

(2) Ibid. p. 58.

(3) Morris. S: Kant Dictionary, Philosophical Library, New York, 1972 , p. 44.

(4) أنور مغيث "النظرية النقدية وأسسها المعرفية عند هابرماس" مجلة إبداع، القاهرة العدد 5 مايو، السنة 16، 1998. ص 82.

والواقع أن النقد لدى كانط كما يقول ولهرسون Wilherson "يتشبع بالروح الديكارتية من خلال إظهار كانط لوضع وترسيخ المشكلة المنهجية الضرورية التي تخص وضع معيار محدد للمعرفة قبل التقدم لحل أي مشكلة أخرى"(1)

ويتوجب علينا أن نشير هنا إلى ان كانط استطاع أن يدخل النقد بطريقة منهجية في الفلسفة، ففلسفته نقدية لا تقرر شيئاً دون أن تضعه في ميزان النقد، والنتيجة الحتمية لذلك أنه أطاح بكل الاتجاهات الميتافيزيقية.

يؤكد هابرماس "بأن كانط هو أول من أحدث قطيعة مع الإرث الميتافيزيقي وغض الطرف عن فلسفة الحقيقي والدائم ليسلط اهتمامه على ما اعتبره الفلاسفة في ذلك الحين على أنه ما لا يمكن إعطاؤه مفهوماً وما ليس بكائن وعلى ما هو بتصميم حادث وزائل".(2)

يتناول هابرماس النقد عند كانط من خلال رؤية خاصة، وهي أن النقد وهو القائم على الفحص التاريخي وإعادة صياغة جديدة، وهنا استطاع هابرماس أن يؤسس مفهوماً جديداً على النقد الكانطي والذي يسميه هابرماس باسم "الفضاء العمومي The Public Sphere".(3)

2- **النقد عند هيجل:**

يتخذ النقد عند هيجل F.Hegel طابع وشكل السلب الجدلي الذي يتجاوز الموجود باستمرار فالعقل قد أعطى قدرة هائلة على السلب والنفي، فالفكر عند هيجل فكر سالب أو ناف، والفكر السالب عند هيجل يبدأ بالتجربة التي تدرك فيها أن هذا العالم شيء غير حر وأن الإنسان والطبيعة يوجدان في حالة اغتراب وضياع، فهيجل كما يكتب حسن حماد ينتقل من الفكر السالب إلى سلب الواقع، أو

(1) T. E. Wilherson: Kant`s Critique of the Reason, Clarendon, press, Oxford, 1976, p. 9.

(2) هابرماس "سهم في قلب الزمن الحاضر" ترجمة: بلعباس احمد، المغرب، السنة الأولى، العدد3، نوفمبر1997، ص 132.

(3) Habermas: The Public Sphere, An Encyclopedia Article, in Stephon Broner & Douglas Kellner: Critical Theory & Society, Routedge, New York 1989, p. 324.

بالأحرى إذا كان الوجود القائم يحمل صفات الاغتراب والضياع والزيف فإن تحقيق حالة الانتماء إلى العالم لن تتم إلا بتغيير هذا العالم.[1]

وسوف نشير إلى بعض تعريفات النقد عند هيجل حتى نحدد بشكل دقيق معنى النقد عنده باعتبار هيجل من الأصول التي شكلت مفهوم النقد لدى أصحاب النظرية النقدية.

فالجدل عند هيجل هو مبدأ كل حركة وحياة، بل يمتد ليشمل أيضاً كل الأشياء الطبيعية والإنسانية. فيذهب هيجل في كتابه **"علم المنطق"** منطق الجدل أو الديالكتيك، إلى أن السلب ليس سلباً للكل، وإنما هو مجرد سلب لشيء محدد، فالسلب هنا معين وواضح.[2]

فقد استطاع هيجل أن ينقل المذهب المثالي من مرحلة الاستسلام للأمر الواقع والدفاع إلى مرحلة النقد الثوري، والجدل لديه هو رفض وإنكار لما هو قائم بالفعل وما يُقال عن النقد يقال أيضاً عن السلب، ولذلك فإذا كانت فلسفة هيجل سالبة فهي أيضا نقدية.[3]

فيعمل النقد على تقديم فكرة جديدة هي فكرة الضد، وهي ما نسميه بالنقيض Widerlegung فالنقد الحق عند هيجل هو وجه من وجوه النسخ.[4]

ويكتمل معنى النقد الهيجلي عند الهيجليين الشباب الذين توقفوا عند هذا الجانب من فلسفته.

---

(1) حسن حماد "النظرية النقدية عند ماركيوز" بيروت، دار التنوير للطباعة، طبعة أولى 1993، ص 59- 60.

(2) مقدمة ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام لكتاب هيجل "موسوعة العلوم الفلسفية" بيروت، دار التنوير، طبعة أولى 1983، ص 217 – 221.

(3) قيس هادي أحمد "الإنسان المعاصر عند ماركيوز" بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة أولى 1980، ص 68 – 70.

(4) (د.معن زيادة: محرر) الموسوعة الفلسفية العربية "المجلد الأول" بيروت، معهد الإنماء العربي، طبعة أولى 1986، ص 817 - 818، مادة "نقد".

3- النقد عند الهيجليين الشبان:

ظهرت حركة الهيجليين الشبان على هذا الحصر لمفهوم النقد ومجاله، إلا انهم حاولوا إخراج النقد من نظرية المعرفة إلى مجالات أخرى، فظهر ما سموهُ "النقد النقدي" وهؤلاء هم الجناح اليساري والذي يمثلهُ كلاً من "شتروس Strauss" في نقد الأناجيل وحياة المسيح. وقد قام برونو باور Bruno Bauer بنقد السياسة في ألمانيا، أما النقد الأكثر أهمية، والذي سوف نتوقف عنده هو نقد فويرباخ Feuerbach للاهوت، والذي يبدأ في الظاهر أنه خطاب عن ذات الله ولكنه في حقيقة الأمر تعبيراً مغترباً عن الإنسان وصفاته، ودعا إلى دين جديد يكون محورهُ الإنسان.[1]

حاول فويرباخ أن تكون نقطة البداية والانطلاق هي الواقع الحسي العيني، فالعالم الحسي من وجهة نظره هو العالم الحقيقي، أما عالم المطلق ما هو إلا أوهام أو أصنام فالعقل نتاج المادة وليس العكس.[2]

يوضح ماركس في مخطوطاته أهمية فويرباخ فـ "هو الوحيد الذي اتخذ موقفاً نقدياً أصيلاً تجاه الجدل الهيجلي، والذي قدم اكتشافات حقيقية في هذه النقطة وأوضح – فويرباخ – انه الواقع المحطم الحقيقي للفلسفة التقليدية"[3]

وأهمية فويرباخ على مستوى الفلسفة بصفة عامة، واتجاههُ النقدي بصفة خاصة في إنه نتاج للنقد الألماني لدى كانط. وأخذ تطورهُ في فلسفة نيتشه وماركس ومدرسة فرانكفورت، ونتيجة لذلك قام فويرباخ بنقد للدين، وانتقل منهُ إلى نقد للمثالية وخاصةً مثالية هيجل، فربط بين مثالية هيجل والدين، من حيث أن المثالية

---

(1) أنور مغيث "المناخ الثقافي لنشأة الماركسية" القاهرة (مجلة قضايا فكرية) نوفمبر 1990، عدد 9، 10 دار الثقافة الجديدة، ص 17 – 23.

(2) حسن حماد "النظرية النقدية عند ماركيوز" ص 70 – 73.

(3) كارل ماركس "مخطوطات كارل ماركس" ترجمة: محمد مستجير مصطفى (القاهرة) دار الثقافة الجديدة 1982، ص 134.

ما هي إلا أفكار دينية نهايتها هي حالة من الاغتراب الإنساني.[1]

من أهم كتب فويرباخ التي تناولت النقد وخاصةً النقد الديني، كتاب **"الفلسفة الحديثة من بيكون إلى اسبينوزا"** فيبدأ فيه فويرباخ نقد لبيكون ويتطرق بعد ذلك إلى هوبز وجاسندي وبعدهم يُركز الحديث على ديكارت، ويستكمل نقده بفيلسوف ربط الفلسفة باللاهوت ألا وهو ليبتنز باعتبار فلسفته فلسفة مثالية[2] لكننا نجد أن الذي حظى بنصيب كبير في النقد عند فيورباخ هو هيجل، فيذهب ماركس في مخطوطاته إلى "أن فويرباخ قد قام بقلب النظام الهيجلي رأساً على عقب، وقد قام بالشك في الأيديولوجيا الهيجيليه".[3]

فقد اتخذ فويرباخ موقفاً نقدياً من الفلسفة الهيجلية وتجاوز المثالية، موضحاً أن أساس الفلسفة الهيجلية ليس الإنسان العياني، بل تجريده الروحي الذي يلعب نفس الدور الذي يلعبه اللاهوت في الدين، فمن بين الهجيلين الشباب كان فويرباخ الوحيد الذي تجاوز الفلسفة الهيجلية ومعها كل فلسفة مثالية متخذاً تجاهها موقفاً نقدياً.

4- النقد عند ماركس:

لماركس إسهامات عدة في النقد، يتجلى ذلك من خلال عدة مؤلفات أهمها "العائلة المقدسة " The Holy Family الذي يسميه نقد النقد النقدي عام 1844 وكتابه " نقد الاقتصاد السياسي" The Critique of Political Economy وكتاب "نقد فلسفة الحق عند هيجل" Critique of Hegel`s Philosophy of Richt لكننا نجد أن أهم كتاب يعبر عن الروح النقدية عند ماركس هو كتابه "الأيديولوجية

---

(1) أحمد عبدالحليم عطية "النقد عند فويرباخ" مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) عدد 13، 2004، ص129.

(2) أحمد عبدالحليم عطية "فلسفة فويرباخ" القاهرة (دار الثقافة الجديدة) 1988، ص 62. انظر أيضاً: أحمد عبدالحليم عطية "النقد عند فويرباخ" مجلة أوراق فلسفية (القاهرة)، عدد 13، 2004.

(3) ماركس "مخطوطات كارل ماركس" ص 135.

الألمانية" The German Idealogy عام 1846.

ويتناول ماركس في هذا الكتاب النقد على أمرين هما:

1- محاولتهُ ربط النقد النظري بالنشاط العملي.

2- النقد هو المضمون الجديد الذي أعطاه لمفهوم الأيديولوجية وربطه بمجتمع التفاوت الطبقي.

نجد لدى ماركس أن النقد قد كُلف بمهمة جديدة، وهي إزاحة القناع الرمزي الذي تعرضهُ الأيديولوجية على الوقائع الحية.

فالنقد الماركسي كما يشير د. أنور مغيث يشمل عدة أمور نظرية منها:

1 - الفحص النظري لمقولات علم معين واختبار أُسسه الابستمولوجية.

2- الانطلاق من نقد العلم إلى إدانة الواقع الموجود والمجتمع الرأسمالي بهدف الوصول إلى تأسيس علم جديد لدراسة المجتمع.[1]

حاول ماركس أن يقوم بتصفية نقدية للتراث السابق عليه وخاصةً الاشتراكية الدينية واللاهوتية، وهذه الاشتراكية من جهة ماركس ما هي إلا حركة سياسية.[2]

ويحدد هربرت ماركيوز مستويات النقد عند ماركس في ثلاثة هي:

المستوى الأول: النقد المطلق أو النقد المثالي **"النقد النقدي"** الذي هاجمهُ ماركس في كتابه **"العائلة المقدسة"** فماركس لا يكتفي بنقد الوهم الديني كما فعل فويرباخ ويرفض النقد كنشاط نظري يمكن لهُ أن يقوم بوظيفة تغيير الواقع.

المستوى الثاني: النقد بوصفهُ نشاط تنويري ولذلك يشيد ماركس بالدور النقدي الذي قامت به حركة الاشتراكية تجاه الطبقة العاملة.

المستوى الثالث: النقد كممارسة ثورية **"أو النقد كما يريده ماركس"** وهو الذي

---

(1) أنور مغيث "النظرية النقدية عند هابرماس" مجلة إبداع (القاهرة) العدد 5، السنة 16، 1998. ص 81.

(2) Marx: The Communist Monifesto. (in) Karl Marx: Selected Writing 1977. (ed) By: David Mclellon, Oxford, University Press, pp.243 - 244.

تتكفل به الطبقة الثورية وهي البروليتاريا عند ماركس. وتتحدّد ملامح النقد الماركسي في الآتي:

1- ارتباط النقد بالممارسة وخاصة الثورية.

2- استخدامه كوسيلة وليس غاية.

3- هو نقد يناضل من أجل المستقبل.

4- هو نقد مرتبط بطبقة وهي البروليتاريا.

إذن النقد الماركسي كما يؤكد حسن حماد هو نقد سالب، لأنهُ يهدف إلى تغيير الواقع القائم.[1]

(1) حسن حماد. المرجع السابق ص 77 – 83.

أصول النظرية النقدية "التاريخية والعقلية"

النظرية النقدية كما سبق أن ذكرنا لم تكف عن محاورة المتن الألماني الفلسفي، ففلسفة كانط وهيجل وفّرت لأصحاب النظرية النقدية انفتاحات متعددة للتفكير والتأمل. فالإشكالية الفلسفية لدى منظري مدرسة فرانكفورت تدور بين نسقي كانط وهيجل.

يؤكد أدورنو "أن الفلسفة حين فشلت في الالتزام بتغيير العالم وتوحدها مع الواقع اضطرت إلى أن تنقد نفسها بسهولة، وهنا كان السؤال عن كيفية إمكانية بقائها بالرغم من الانتقادات التي وُجهت إلى الفلسفة الهيجليه".(1)

1- الفلسفة الاجتماعية الهيجلية:

نستطيع الذهاب بالقول إلى أن المدرسة النقدية - كما أشار بوتومور - تعتبر مواصلة للتقليد العظيم للفلسفة الألمانية، ونقداً صارماً وصريحاً للثقافة البرجوازية الحالية.(2)

من الجدير بالذكر أن أصحاب النظرية النقدية اتخذوا من الفلسفة الهيجلية محور نقدهم لكل فلسفة "فقد تجاوزوا الفكر الماركسي إلى موضوعية هيجل، فتأثير هيجل يتجلى بقوة من خلال تاريخية المجتمع".(3)

يُعتبر هيجل الأب الروحي لهذه الطائفة، بما ساهم به من جوانب نقدية في إرساء دعائم النقد لديهم، وبنزعته الثورية التاريخية، فاستخدموها كمادة خام وأرض خصبة انطلقوا منها في تأسيس النظرية النقدية لديهم، فمعظم آراء تلك

---

(1) Adorno (T): Negative Dialects: Seabury press, New York, 1973, pp.11-12.

(2) بوتومور "مدرسة فرانكفورت" ص 13.

(3) المرجع السابق. ص83.

المدرسة ترجع إلى الهيجلية بأشكالها المتباينة ويتضح لنا بذلك أن هيجل احتل مكانة هامة لدى مدرسة فرانكفورت ومنظريها وذلك من خلال العديد من المقولات التي يرجع أساسها إلى فلسفة هيجل ومنها مقولة الاغتراب.

فنظرية هيجل الأخلاقية تمثلت في الحرية وعلاقتها بالسلطة، فالحرية تعتبر ظاهرة اجتماعية. وهنا لا تظهر الميول الفردية فلابد أن يكون الإنسان مركزياً في واجباته، فمن الناحية الأخلاقية لا يمكن الدفاع عن أي حق في الحرية أو السعادة، إلا عندما تتفق الرغبة مع أحد مظاهر الخير العامة، ولذلك وفق هيجل بين الحق الشخصي والواجب العام، فاعتبر المجتمع بمثابة توازن بين هذه الاتجاهات اللاأخلاقية، والدولة هي التي لا تسمح بهذه الفوضى اللاأخلاقية، لذلك ينبغي ان تكون الدولة مطلقة. فقد ربط هيجل بين السياسة والأخلاق الاجتماعية التي هي أخلاقيات الدولة، وتظهر العنصرية في كلام هيجل، لأنه مجد القومية الألمانية والفرد الألماني وهذه الدولة الألمانية عند هيجل غاية وليست وسيلة.[1] فبالرغم من تأكيد هيجل على الأخلاق والحرية التي نادى بها في العديد من كتبه، إلا أنه قد وقع في خطأ شديد جعل العديد من المنظرين لمدرسة فرانكفورت يأخذوا عليه هذا الخطأ، وهو الإنحياز الواضح والصريح للدولة الألمانية.

فالأخلاق عند هيجل ظاهرة اجتماعية بدرجة أكبر من كونها ظاهرة فردية فالقواعد الأخلاقية من صنع الإنسان وهي قابلة للتغيير، ولكن الذي يضعها ليس الفرد ولكن مجموعة من الناس تؤسس ممارسة أخلاقية جديدة، ونجد أن هيجل يشير إلى أن السلوك الأخلاقي نوع من السلوك الذي يخدم الغاية المتصلة باحتياجات الإنسان الطبيعية، وإصرار هيجل على الربط بين التفكير الأخلاقي وبين إدراك التنوع الأخلاقي.[2] وعلى هذا المنحى قد أكد هيجل بصورة أو بأخرى

---

(1) محمد ممدوح على محمد العربي "الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي" القاهرة.الهيئة العامة للكتاب، 1992، ص 74- 80.

(2) وولش "الأخلاق الهيجلية" ترجمة وتقديم ودراسة: أحمد عبدالحليم عطية (القاهرة) دار

على الأخلاق الاجتماعية، والتي تظهر في أخلاق الدولة.

ويمثل هيجل خلال الفترة الأولى من تاريخ مدرسة فرانكفورت رائداً للفلسفة الاجتماعية، فقد خلص الفلسفة من قيود الشخصية المفردة التي أوقعها فيها كانط، فقد ألقى هيجل بالوعي في تجربة جماعية يخوضها الروح منذ اللحظة الأولى التي انفصل خلالها عن الطبيعة، وتظهر هذه التجربة في الدين والفن والسياسة، وتظهر بوضوح في المفاهيم الفلسفية.[1]

قد عارض كانط هيجل وفلسفته العملية التي تقوم على مبدأ الواجب، لكي يجعل من الفعل الأخلاقي فعلاً يقوم على اندماج الفرد في حياة الكل ما دام الفرد لا يخرج عن كونه مجرد عضو في طبقة اجتماعية. لذلك يرفض هيجل شتى النزاعات التي تقيم تعارضاً حاسماً بين الدولة والطبيعة، بحجة ان الدولة هي مجرد مركب صناعي غريب تماما عن الطبيعة فالحياة الاجتماعية نفسها شاهدة على كذب هذا الزعم.

ويمثل العقل الهيجلي الوجه الآخر للعقل الأداتي، الذي يعد من أهم المقولات التي أثرت في فكر مدرسة فرانكفورت، وهذا ما ركز عليه هابرماس في كتابه "المعرفة والمصلحة" عندما ربط بين ظهور هذا العقل وبين تبدد نظرية المعرفة ومن ثم انفصال العلاقة بين المعرفة والمصلحة[2]. فقد استطاع هيجل أن يبرهن ضد كانط أن التأمل الذاتي الفينومينولوجي للمعرفة ضرورة من شأنها إضفاء الراديكالية على نقد المعرفة، غير أنه أبدى تحيزاً من خلال شروط فلسفة الهوية إزاء

الثقافة للنشر، 1991، ص118-120.

(1) محسن الخوني "هيجل في مدرسة فرانكفورت" مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد6، الجزء1، 2002، ص214.

(2) محسن الخوني. المرجع السابق ص 219.

هذا التأمل.[1] وهذا يؤكد مدى الاتصال الفكري بين فلاسفة فرانكفورت بصفة عامة، وهابرماس بصفة خاصة.

2- النقدية الماركسية:

يؤكد هابرماس أن مدرسة فرانكفورت قد أُنشئت على شكل أفكار ماركسية بقوله "إن الماركسية ليست إلا جزءاً من فكر التنوير، وهو الفكر العقلاني الذي يرى أن المجتمع جزء من العالم الطبيعي"[2].

وكانت مهمة مدرسة فرانكفورت هي بلورة مشروع تنويري جديد وهو مشروع يرتبط بالماركسية يظهر هذا بصور متعددة منها محاولة أريك فروم المزاوجة بين الفرويدية والماركسية، ومحاولة ادورنو "إعادة إنتاج المفاهيم الماركسية في علم الجمال"[3].

مما يعني أن المحطة الأولى لدى منظري مدرسة فرانكفورت والتي استمرت حتى عام 1930 أتسمت بطابع ماركسي ثوري.[4]

تجلى التأثير الماركسي على النظرية النقدية وأصحابها بوضوح من خلال الملابسات الماركسية الجديدة التي أشار إليها هابرماس في كتابه "ما بعد ماركس Apres Marx". فهو –أي هابرماس– يحاول إظهار المتغيرات بين العامل المادي أو التقنية والخطاب السياسي والثقافي الذي يلازمها.[5] فالماركسية أضحت

(1) هابرماس "المعرفة والمصلحة" ترجمة: حسن صقر (مجلة عيون) (لبنان) منشورات الجمل، العدد 9، السنة5، 2000، ص 10.

(2) هابرماس "بعد ماركس" ترجمة: محمد ميلاد (سوريا) دار الحوار للنشر، طبعة أولى، 2002، ص 5.

(3) المرجع السابق. ص 6.

(4) محمد حافظ دياب "مدرسة فرانكفورت" القاهرة. (مجلة المنار). عدد 60 ديسمبر1989، ص 161 -162.

(5) هابرماس "بعد ماركس" ص 10.

نظرية للأحزاب، وظهرت مجموعة من المثقفين تحاول الجمع بين النشاط الأكاديمي والانتماء الماركسي. فقد حاولت النظرية النقدية الجمع بين الماركسية وعلم الاجتماع الامبيريقي والتحليل النفسي.

فالماركسية تُعد موضوعاً انتقالياً اختارته النظرية النقدية" فهابرماس قد حاول بشكل مباشر أو غير مباشر تنقية الماركسية ضمنياً، وهذا لتطوير الماركسية لتصبح مُشعلاً نقدياً، وهذا يظهر من خلال حديثه عن نظرية التواصل الاجتماعي". [1]

لقد انطلق هابرماس في تناوله للماركسية وماركس من إنها فكر يحتوي على قدرة نقدية هائلة لكل ما هو عام وشامل "وحاول إعادة النظر إلى الماركسية وهنا قد خلق هابرماس تعبيراً جديداً في الفلسفة النقدية وهو الماركسية كنقد".[2]

يذهب هابرماس في كتابه النظرية والتطبيق "إلى أن الماركسية ليست أيديولوجيا أو اعتقاداً سياسياً بل هي طاقة للنقد، فمع ماركس نستطيع أن نفصل بين النظرية والتطبيق"[3] فيسأل هابرماس سؤالاً وهو ما هي فائدة الماركسية؟ وللإجابة على هذه السؤال حاول هابرماس كشف العلاقة بين الماركسية كنقد وبين الفلسفة الاجتماعية والسوسيولوجيا، ولذلك تحتم عليه أن يقوم بأخذ الكثير من الفكر الهيجلي.

قد أدخل ماركس الأخلاق في النظام الاجتماعي فالماركسية اهتمت بعوامل الإنتاج التي تمثل الأساس الحقيقي أو البناء التحتي Infra Structure الذي يستند إليه البناء الأعلى أو الفوقي Supre Structure الذي من جوانبه الأخلاق.

نشير إلى أن الأخلاق الماركسية لم تقف عند مجهودات ماركس فقط، بل أضاف إليها انجلز ولينين. فالخطوط الرئيسية للأخلاق الماركسية مادية طبيعية حيث أن الإنسان أبن الطبيعة ومُقيد بقوانينها والمجتمع يتطور وفق هذه القوانين، ولذلك

---

(1) بول لوران أسون. المرجع السابق ص 98 – 99.

(2) المرجع السابق. ص 100.

(3) Habermas: Theory and Practice: Heineman, London, 1974, pp. 230 231.

فصراع الطبقات أمر جوهري ومن هذا الصراع يتولد مذهب الثورة الاشتراكية.

فأساس الأخلاق الماركسية هو ما يسميه الماركسيون الحاليون باسم **"الحالة الإنسانية الثابتة"** وأيضاً الأخلاق الماركسية تعني **"أخلاق الطبقة العاملة"** والتي تلغي الدولة الرأسمالية.(1)

الأخلاق التي تدافع عنها الاشتراكية تختلف اختلافاً جذرياً عن الأخلاق الرأسمالية، والأخلاق الاشتراكية واجبها الأساسي هو الاهتمام بالمصلحة العامة للشعب، وتتطلب مبادئ الأخلاق الشيوعية توافر سمات محددة في شخصية الإنسان مثل "الأمانة، الصدق، النقاء الأخلاقي".(2)

ينقل سيدني هوك عن لينين في الجزء الأول من **"الأعمال المختارة"** نحن ننكر كل الأخلاق التي تنحي جانباً المجتمع الإنساني والطبقات عنها، نحن نرى إنها مخادعة وتضليل وتشويش لعقول العمال والفلاحين من جانب الإقطاعيين والرأسماليين وهذا ما يؤكد أهمية الأخلاق الشيوعية، ونبذه ونقده للأخلاق البرجوازية الرأسمالية (3). ويقول أيضاً إننا "نرى أن قيمنا الأخلاقية تخضع كلياً لمصالح النضال الطبقي للبروليتاريا وأخلاقنا تشتق من مصالح النضال الطبقي للبروليتاريا" (4)، وهذا تأكيد منه على الطبقة البروليتارية وأخلاقها.

وبالرغم من تأثر المدرسة النقدية الكبير بالماركسية، إلا أنها لا تقبل المقولات الماركسية كما هي، مما يجعلنا نرى أنها في وقت واحد – أي النظرية النقدية – هي نقد للمجتمع وتطوير للماركسية مما جعل البعض يرى أنه بالرغم من تأثر المدرسة

---

(1) Habermas: Theory and Practice. p. 232.

(2) أفانا سييف "أصول الفلسفة الماركسية" ترجمة: حمدي عبدالجواد (القاهرة) دار الثقافة الحديثة، طبعة أولى 1975، ص 333 – 337.

(3) سدني هوك "التراث الغامض – ماركس والماركسيون" ترجمة: سيد كامل زهران (القاهرة) الهيئة العامة للكتاب، 1986، ص 191.

(4) المرجع السابق. ص 193.

النقدية بالماركسية إلا أن النظرية النقدية ترفض مناقشة علاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي وهذا يؤكد التمرد من جانب النظرية النقدية على الماركسية وخاصة في مراحل نمو ونضج النظرية النقدية الأخيرة.[1]

3- ترشيدية فيبر:

ونستطيع القول إن ماكس فيبر كان له تأثير شديد على مدرسة فرانكفورت فقد تناول في مؤلفاته مقولات مثل التشيؤ والاغتراب، وكذلك حديثه عن العقلانية التقنية، فكان اهتمام فيبر بمشاكل الاقتصاد وبنية السوق بقدر اهتمامه ببنية السلطة فيؤكد على الصلة الترابطية باعتبارها الأكثر عقلانية، وهذه العلاقة فيما يقول بول ريكور "تعتمد على سوق النظام الرأسمالي"[2].

ويلزمنا أن نشير في البداية إلى ملاحظة قد تبدو بسيطة ولكنها في حقيقة الأمر مُلفتة للنظر، وهي مدى التطابق المُلفت للنظر بين النزعة التشاؤمية الثقافية العميقة في أعمال ماكس فيبر السوسيولوجية، وخاصة فيما يتعلق بمعالجة عمليات الترشيد للمجتمعات الحديثة، وبين النقد المتطرف للثقافة والفكر العقلاني الذي قدمهُ منظرو فرانكفورت.

يتجلى هذا بصورة واضحة من خلال كتابات واحد من أشهر علماء الاجتماع المعاصرين وهو توم بوتومور **"مدرسة فرانكفورت"** حيث أن هناك شبهاً كبيراً بين فكرة تسلط العقلانية التقنية، وبين فكرة ماكس فيبر عن عملية ترشيد العالم الحديث. والترشيد عند فيبر تم تصوره كقوة مجردة تشكل مجتمعاً يقع خارج نطاق التحكم البشري، حيث أن المنطق الداخلي للنظام الذي خلقه العلم والإدارة

(1) علي ليلة "موقع مدرسة فرانكفورت على خريطة النقد الاجتماعي" سلسلة قضايا فكرية (القاهرة) دار الثقافة الجديدة، عدد 9 - 10، نوفمبر1990، ص 172.

(2) بول ريكور "محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا" ترجمة: فلاح رحيم (ليبيا) طبعة أولى 2002، ص 271.

العقلانية يقوم بعمله، وأنه يقوم بهذا العمل أياً كان الشكل الظاهري للمجتمع، أي بصرف النظر عما إذا كان المجتمع رأسمالياً أو اشتراكياً شمولياً أو ديموقراطياً، وعملية الترشيد ضرورية تظهر في طرق جديدة لتنظيم السلوك البشري. وقد تأثر كثير من مفكري المدرسة بهذه النقطة، فكان تطور المدرسة في الخمسينات والستينات بمثابة انتقال من المنظور الماركسي إلى المنظور الفيبري عن الاتجاهات التاريخية المتأصلة في المجتمعات الصناعية المتقدمة ويحدد لنا الشبه بين مدرسة فرانكفورت وفيبر على وجهين هما:

1- إحلال مفهوم المجتمع الصناعي محل مفهوم المجتمع الرأسمالي.

2- النزعة التشاؤمية التي تنشأ من تفسيراتها للمجتمع الصناعي الحديث.[1]

نشير في هذا الصدد إلى أن أهم من تأثر بفكر ماكس فيبر هو الفيلسوف الألماني هابرماس فهو يرى أن العقلانية لعبت دوراً هاماً في المجتمع الرأسمالي الغربي. ففي كتابه **"التقنية والعلم بوصفها أيديولوجيا"** Technology and Science as Ideology يشير إلى أن ماكس فيبر حين قدم مفهوم العقلانية Rationlaitat كان يقصد تحديد شكل النشاط الاقتصادي الرأسمالي وقانون حق الملكية الخاصة والسلطة البيروقراطية، والعقلانية التقنية تعني الاتساع في نظام المجالات المجتمعية التي تخضع لمعايير القرار الرشيد، ويتلاءم مع هذا تصنيع العمل الاجتماعي وما يتبعه من تغلغل معايير العقل الأداتي في مجالات حياتية أخرى. وأن عقلنة المجتمع ترتبط على نحو مطرد بمأسسة النقد العلمي والتقني. ويستحضر هابرماس فكرة فيبر التي مؤداها "أن علمنة صور العالم الموجه بالفعل الإنساني وخلع الخرافة عنها بل إن كل الموروث الثقافي هو الوجه الآخر لعقلانية نامية للفعل الاجتماعي".[2]

يؤكد ماركيوز الذي يرتبط بدوره بالمدرسة النقدية في مقالة له عن فيبر "إن

(1) بوتومور. المرجع السابق ص 33 – 34، ص 78- 80.

(2) هابرماس "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ترجمة: إلياس حاجوج (دمشق) وزارة الثقافة 1999، ص 48.

التكنولوجيا تمثل تسلطاً على الطبيعة والإنسان، والأهداف المحددة لهذا التسلط لا يتم درسها على التكنولوجيا بعد ذلك من خارجها، وإنما يدخل في صميم بناء الجهاز التقني. فالتكنولوجيا مشروع اجتماعي وما يُؤخذ منها وما يعتزم المجتمع أن يأخذهُ منها ما يُسيطر بها على الناس والأشياء".[1]

يقيم ماركيوز مماثلة بين الطابع العام للنظام الشيوعي السوفياتي والروح الرأسمالية التي نسبها فيبر إلى الحضارة الرأسمالية في مرحلتها الصاعدة. إذن ماكس فيبر فيلسوف مُبشر برأسمالية الدولة الاحتكارية والإمبريالية والنازية العامة باسم تحقيق العقلانية الحديثة، ولذلك فهو العدو اللدود للاشتراكية التي كان يرى فيها خطأً تاريخياً إن لم يكن جريمة تاريخية.[2]

من الموضوعات الهامة في فكر مدرسة فرانكفورت الانشغال الهائل بمصير الفرد في المجتمع الراهن، وقد ارتبط هذا الموضوع بفكرة تسلط العقلانية العلمية التقنية، وهو موضوع له صلة واضحة باهتمامات فيبر.

إن قراءة نصوص المدرسة النقدية المتعلقة بضياع استقلال الفرد وخاصة كتابات ادورنو وهوركهيمر، تجعل من الصعوبة ملاحظة الفروق بين ما يعبرون عنه وما تعبر عنه نصوص فيبر، وهو الشعور بانحطاط شريحة معينه من المجتمع وهي الشريحة العُليا المثقفة من الطبقة الوسطى، أو بشكل أكثر تحديداً الصفوة المثقفة The Menderins والحنين إلى استعادة الوضع الذي يتعذر استردادهُ للمثقف الألماني التقليدي Kultur.[3]

وإذا رجعنا إلى كتاب فيبر **"الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"** فإننا نجد دراسة مهمة لغطرسة العقل الغربي، وهو عمل يثير مسألة مهمة، هي سيطرة الاقتصاد الرأسمالي حيث يذهب فيبر إلى القول "بأن النظام الرأسمالي يقوم على توقع الربح

---

(1) Marcuse. (H): Industrialisation and Capitalism: 1964, New York, pp. 179 - 181.

(2) قيس هادي أحمد "الأنسان المعاصر عند ماركيوز" ص 135 - 136.

(3) بوتومور. المرجع السابق ص 90.

بواسطة استخدام الفرص المتاحة أمام التبادل"[1] مما جعل ديفيد هوكس يقول في كتابه **"الأيديولوجيا"** بأنه في المجتمع الرأسمالي يجب ملاءمة أداة قوة العمل وأخلاقيات الحياة الخاصة مع طريقة الحساب الرشيد التي يعتمد عليها اقتصاد يرتكز على التبادل. وكما يضع فيبر المسألة، تتطلب الرأسمالية جعل كل جوانب المجتمع مطابقة للعلوم الطبيعية القائمة على الرياضيات والتجربة الدقيقة العقلانية. ويسترسل هوكس بأن فيبر يرى أن الأخلاق البروتستانتينية قدمت المفهوم الكالفني عن القضاء Predestination[2] نسق من الأفكار شجع على نمو الاقتصاد الرأسمالي وأضفى عليه الشرعية.

التحدي الحقيقي لكتاب فيبر هو تضمنهُ بأن العقلانية التنويرية ليست من حيث الجوهر طريقة للتفكير أفضل وأصح من تلك التي اتبعتها مجتمعات أبعد منا تاريخياً أو جغرافياً.[3]

لا يقدم فيبر حلاً مغايراً للماركسية بقدر ما يقدم إطاراً افضل للتعامل مع مشكلة التشيؤ، ولكن فيبر تفادى هذه النتيجة، لأنه لم ينظر فيما كان شديد الأهمية في الأيديولوجيا الألمانية. حقيقة إن علاقاتنا مجمدة ولم تعد تبدو لنا كما هي فالعلاقات البشرية تتشيأ، وهذا ربما أدى إلى منعه من التعامل مع مشكلة التشيؤ ومقولاتها، وربما جعله نفس السبب لا يؤكد على فكرة الطبقة، وهي إحدى البنيات التي يحدث داخلها هذا التشويه، لكن بالإمكان إعادة امتلاك فيبر لإظهار أن عملية التشيؤ تحدث داخل نظام رمزي.[4]

---

(1) Max Weber: The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism, Trans. Talcott Parsons: Unwin Hyman, London 1930, p. 17.

(2) مذهب يرى ان الأعمال الإنسانية والأحداث الكونية تخضع لتدبير إلهي أزلي وتسير وفق نظام ثابت.

(3) ديفيد هوكس "الأيديولوجية" ترجمة:أبراهيم فتحي (القاهرة) المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص115 - 116.

(4) المرجع السابق.ص 117.

4- التحليل النفسي وفلسفة الحياة:

ويأتي ضمن المؤثرات التي شكلت النظرية النقدية مدارس ومذاهب اجتماعية ونفسية وفلسفية، منها التحليل النفسي الفرويدي وفلسفة الحضارة والظاهريات، ويؤكد فلاسفة مدرسة فرانكفورت والباحثون فيها على أن من المصادر التي أسهمت في تكوين المدرسة التحليل النفسي الفرويدي.

فلاسفة النظرية النقدية بعد ما شاهدوه من انحطاط القيم الفردية داخل المجتمع الصناعي المتقدم، ومن انسحاب لحق الفرد في الاختلاف داخل النظام الفاشستي أولاً، وفي ترتيبات النظام السياسي المغلق للمجتمع الصناعي ثانياً، حاولوا إعمال العقل لإعادة الاعتبار للفرد ولتنشيط الفكر النقدي، وانطلاقاً من هذا الاهتمام عملوا على إعادة قراءة النص الفرويدي على ضوء تحولات المجتمع الصناعي متسائلين عن دلالات الرغبة والتصعيد اللاشعوري وموقع الجنس في آليات الإغراء الحديثة، وعلاقتها بالعملية الإنتاجية وعن المعاني التي يتخذها الحب.[1]

ويزعم ماركيوز في كتابهُ **"إيروس الحضارة"** أن فرويد يذهب بالقول إلى "إن تحقيق الإنجازات الحضارية والثقافية ومطالبها، يتم على حساب الإشباع الحر للدوافع الجنسية الغريزية أي عن طريق إنكار هذه الدوافع وإعلائها في صورة فنية وعلمية للتعويض عن كبتها وكظمها لصالح الحضارة والثقافة. وهذا أدى إلى وجود ما يسمى بالقمع أو التسلط الذي يطبع المجتمع الصناعي المتقدم والتي تعتبر من أهم مقولات النظرية النقدية والتي يرجع الفضل فيها إلى فرويد".[2]

ويؤكد ماركيوز في نفس الكتاب، إن هناك أسباباً عدة وخاصة الأوضاع الجديدة الحديثة والتي يعيش فيها الإنسان، جعلت استعمال المقولات النفسية أصبح ضرورياً لأنها صارت مقولات سياسية، والنتيجة المترتبة على ذلك - على حد قول ماركيوز- إنه

---

(1) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 38.

(2) ماركيوز "الحب والحضارة" ترجمة: مطاع صفدي (بيروت) دار الآداب، 1970، ص 10.

لا حدود ولا فواصل بين علم النفس والفلسفة الاجتماعية والسياسية.[1]

يصل ماركيوز إلى ان النظرية الفرويدية في جوهرها نظرية اجتماعية، وليست نظرية بيولوجية فحسب، والحضارة عند فرويد لا تفترض أشكال القمع والقسر على الوجود البيولوجي فحسب، وإنما على الوجود الاجتماعي كذلك. إنها تحدّ من بنيته الاجتماعية والغريزية على السواء فتاريخ الإنسان هو تاريخ قمعه. واهتمام ماركيوز بفرويد ارتكز على كتابات فرويد ذات الطابع الحضاري والفلسفي، فنمو المجتمع يتم بتحويل الايروس الذي بوصفه الطاقة التي تكمن في أصل الحضارة التي لا تستطيع التعبير عن نفسها مباشرة، فتتخذ لنفسها تعبيرات غير مباشرة تتمثل في المبادئ والقيم الأخلاقية والدينية وفي التعبير الفني والأدبي.[2]

ويشير بول لوران أسون إلى أن هناك اختلافاً مذهلاً في الظاهر بين التحليل النفسي كأداة لمنهجية اجتماعية، والفرويدية كوسيلة لفهم الغريزي الذي لا يمكن تقليصه للتناقض الاجتماعي. يقول "إن الحضور الدائم لمرجعية التحليل النفسي يشهد على دوره البارز كعارض لتناسخات النظرية النقدية، فإن تكوين النظرية النقدية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالموقف التحليلي".[3]

وقد ساعد فيلهلم رايش في البداية على تكوين الأرضية التحليلية الأولى لمفكري المدرسة عندما نبه إلى النتائج التي توصل إليها التحليل النفسي الاجتماعي ومحاولة علم النفس أن يتجاوز دائرته الفردية باتجاه نطاق المجموع، ولكن التحليل عند رايش تحول مع ماركيوز إلى تحليل نقدي. وهنا نجد أن كتاب "**إيروس الحضارة**" Eros and Civilization بمثابة مُؤلف تأسيسي في بناء وتكامل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت واتجاهها نحو الفردية ولم يتوسع ويتضح نضج التيار النفسي في المدرسة إلا مع أريك فروم E. Fromm الذي دمج الماركسية والفرويدية ليس بشكل كمي فحسب – وإنما

(1) عبدالغفار مكاوي "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت" الكويت (مجلس النشر العلمي) حوليات كلية الآداب، رقم 13، الرسالة 88، 1992– 1993، ص 30.

(2) قيس هادي أحمد. المرجع السابق ص 32 – 33.

(3) بول لوران أسون. المرجع السابق ص 109 – 110.

بصيغة نوعية – تفاعلية وبدأ أعضاء المدرسة في الاهتمام بالتحليل النفسي كمفتاح فعال في إغناء الدراسات النقدية الاجتماعية بكشوفات جديدة.(1)

ويقدم هابرماس التحليل النفسي بوصفه النموذج الوحيد لعلم يجسد التأمل الذاتي المنهجي ومن ثم التحرري، ويرى "أن هذه المحاولة تتضمن اساءة للتفسير، بحيث تلقي شكوكاً جدية على استخدام التحليل النفسي كنموذج لنظرية اجتماعية نقدية".(2)

يستخلص بول لوران أسون في كتابه **"مدرسة فرانكفورت"** عدة أمور منها "أن استعمالات التحليل النفساني المتتالية التي قامت بها المدرسة كانت أفضل كاشف للعلاقة النظرية بين العقليتين التحليلية والنقدية، وأن المدرسة استطاعت تجريب العلم التحليلي على العمل الاجتماعي، وهو يبرز ملاحظة هابرماس الذي يقارب التحليل النفسي من زاوية معرفية ويشدد على اختزال التحليل النفسي إلى نموذج من النموذجين المعرفيين".(3)

يؤكد كيت R.Keat في كتابه **"النظرية السياسية والاجتماعية"** "أن هابرماس في تناوله لفرويد قد أساء فهم فرويد بحيث اظهر شكوكاً في استخدام التحليل النفسي كنموذج لنظرية اجتماعية نقدية"(4) لذلك يحاول كيت وضع بديل اقرب إلى المفهوم الفرويدي ويسمح بدرجة من التحرر.

يمكن القول أيضاً ان كلا من الفينومينولوجيا، وفلسفة الحياة، وفلسفة الوجود تمثل نقطة انطلاقه لبعض أعلام مدرسة فرانكفورت، وهذا ما أدى بالبعض إلى القول بأن فلسفتهم تُتهم في كثير من الأحيان بأنها ماركسية وجودية، خاصة ماركيوز وهوركهيمر وادورنو، فقد تأثروا بفلسفة شوبنهاور ونيتشه وزميل،

---

(1) علاء طاهر "مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس" بيروت (مركز الإنماء القومي) الطبعة الأولى (د.ت) ص 58 – 59.

(2) Habermas: Knowledge and Human Interests, Heinemann, London,1971 , p. 214 .

(3) بول لوران أسون. المرجع السابق ص 101 – 110.

(4) Keat (R) The Politics of Social Theory, Habermas, freud and the Critique of Positivism, Blackwell, Oxford, 1981, 10.

وكانت نظرتها المأسوية وتصورها المتشائم لتاريخ العقل البشري بوصفه تاريخ عذاب الإنسان وتغريبه من خلال قوة مجهولة غاشمة بحيث بلغ ذروة سلبيته وتجردهُ من أقنعته الحضارية وتصدعه واغترابه في ظل المجتمعات الصناعية المتقدمة وتصاعد الإرهاب النازي ثم الرأسمالي والشيوعي.[1]

---

(1) عبدالغفار مكاوي. المرجع السابق ص 24- 25.

القضايا الرئيسية عند "مدرسة فرانكفورت"

1- النظرية والممارسة:

يمكن القول أن النظرية النقدية هي مجموعة القضايا التي تشكل إطاراً نظرياً لنقد النظام الاجتماعي القائم ومحاولة الكشف عن تناقضاته بحثاً عن نظام اجتماعي تنعدم فيه هذه التناقضات، ولذلك توجد صلة بين النظرية النقدية والنظرية السوسيولوجية العامة. فمصطلح النظرية النقدية -- ظهر بشكل مقصود عندما نشر هوركهيمر عام 1937 دراسته **"النظرية التقليدية - النظرية النقدية"** وأكد ماركيوز على أن النظرية النقدية هي النظرية الاجتماعية القائمة على الفلسفة الجدلية ونقد الاقتصاد السياسي، وذلك عندما نشر مقالته عام 1937 بعنوان **"الفلسفة والنظرية النقدية"**.[1]

لقد حاولت النظرية النقدية جاهدة على المستوى النظري أن تعالج علاقة النظرية بالممارسة **"Praxis"** من منظور المادية الجدلية، وهذا واضح من خلال تأكيد هوركهيمر على أن قيمة النظرية إنما يتحدد من خلال علاقتها بالممارسة.

والنظرية النقدية كان لها دور هام وبارز في الجوانب السوسيولوجية في المجتمع فهي تحاول الكشف عن مواطن التناقض وعدم الاستقرار في النسق الاجتماعي، وتطوير هذه المواطن، بحيث تلعب دوراً هاماً في تغيير النسق الذي أصبح يعاني قدراً من التناقض بهدف خلق تكامل جديد.

قد مارست النظرية النقدية نوعاً من الانفصال النظري مع بنية العلم التقليدي معرفياً، ومع خلفيات المثالية الألمانية فلسفياً، فهي - النظرية النقدية -- تظهر وكأنها تقوم بمهمة انفتاح إزاء كل ما يريد أن يكون مستقلاً ومكتفياً بذاتهُ من الناحية

(1) حسن حماد. المرجع السابق ص 108.

النظرية، وهذا يُظهر العلاقة بين المفهوم والواقع من منظور هوركهيمر، فكان اهتمامها بنظرية المعرفة ولكنها تُصّر على العلاقة بين ما هو قائم وبين ما يجب أن يكون.[1] وكانت النظرية النقدية تعد مع هابرماس في أول مقالاته في الخمسينيات إصلاحاً داخلياً واعتبرها نقطة الانطلاق ولكنهُ عاد في الستينات واعتبر أن وظيفتها هي النظرية والممارسة فكانت ترتبط لديه بالواقع الاجتماعي **"البراكسيس"**.

وبالرغم من أن هابرماس يمثل الجيل الثاني من تطور مدرسة فرانكفورت وظهور النظرية النقدية إلا إنه سرعان ما تحول إلى ناقد للنظرية النقدية وجيلها الأول، محاولاً من جانبه إظهار نقاط الضعف في البنية النظرية لها، فنجده يقول "لم يكن ثمة نظرية نقدية، ولكن هناك أشياء أو تصورات بدائية بسيطة لذلك".[2]

وجمع هابرماس نقاط الضعف في النظرية النقدية فيما كتبه تحت عنوان **"الأسس المعيارية"** وأكد افتقار النظرية النقدية للأسس المعيارية للنقد ففي رأيه "أنها بنيت على أساس مفهوم الحقيقة عند هيجل".[3] وهنا حاول هابرماس علاج هذا القصور وهذه العيوب من خلال وضعه لنظرية الفعل التواصلي.

وهنا نشير إلى أن هابرماس حاول سد الثغرات والعيوب التي وجدها في النظرية النقدية وجعل نفسهُ في موضع المدافع عن العقل والعقلانية التي تُمثل لديه بناء نظرية نقدية جديدة. ويعد هذا التصور للنظرية لديه انحرف عن المعنى الأصلي للنظرية الذي كان موجوداً منذ القدم والذي يربط النظر بالعمل ويجعل النظرية

---

(1) أيان كريب "النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابر ماس" ترجمة: محمد حسين غلوم (الكويت) عالم المعرفة، عدد 244، 1999، ص 300.

(2) Habermas: Autonomy & Solidarity. Interviews with J. Habermas. Ed. By Peter Dews Verso The Imprint of New Left Books. p. 97.

(3) Habermas: The Theory of Communicative Action, Trns. By Thomes McCarthy. Boston, Beacon Press V2. 1987. p. 397.

موجهة للممارسة مما يضع المصلحة في قلب عملية تشكيل النظرية، ولذلك يذهب هابرماس إلى أن "هذا التأمل والزعم أدى إلى تنحية النظرية جانباً من أجل الاهتمام بالممارسة فقط".[1]

2- مقولة التشيؤ والاغتراب Reification and Alineation

تعتبر هذه المقولة إطاراً مرجعياً لمعظم أفكار فلاسفة المدرسة النقدية، وفحواها أن البشر مغتربون عن إمكاناتهم وماهياتهم، فالمجتمع الصناعي المتقدم يكشف عن اغتراب الإنسان وتشيئُهُ في ظواهر عديدة ومتنوعة، وتظهر مقولة التشيؤ والاغتراب أيضاً في تسلط النظم البيروقراطية وأساليب القمع الإداري، والاغتراب الإنساني يظهر في عملية توحيد الحاجات البشرية وتقنين أنماط السلوك.[2]

قد اشتق الاغتراب في أصله من الكلمة اللاتينية Alienatio وهو اسم يستمد معناه من الفعل اللاتيني Alienare بمعنى ينقل أو يحول أو يسلم أو يبعد، وهذا الفعل مأخوذ من كلمة لاتينية أخرى هي Alienus بمعنى الانتماء إلى الآخر، وهذه الكلمة مشتقة من كلمة Alius بمعنى الآخر أو آخر.[3]

وقد تتبع بعض منظري النظرية النقدية وخاصة هوركهيمر وادورنو تأثير ظاهرة الاغتراب والتشيؤ على الفن والإبداع، واوضحوا كيف انحط العمل الفني في ظل المجتمع الصناعي وظروفه، مما افقده أصالته. فالتشيؤ والاغتراب ترجع أسبابهما إلى النظام الاقتصادي الرأسمالي، فعلاقات الإنتاج والسوق والرأسمالية هي المسؤولة عن عبادة السلع أو صنميتها **"الفتشيه" Fetishism** بحيث أصبحت علاقات الناس كالسلعة، ومن أهم الأسباب أيضاً ما يسميه أصحاب المدرسة

(1) هابرماس "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ص 133.

(2) عبدالغفار مكاوي. المرجع السابق ص 25.

(3) محمود رجب "الاغتراب" الإسكندرية (منشأة المعارف) 1978، ص 33 – 34.

النظرية باسم العقل الأداتي أو العقلانية التقنية.[1]

ومن الذين طوروا مفهوم التشيؤ واحد من أهم الفلاسفة المؤثرين في مدرسة فرانكفورت وهو لوكاتش فقد وضّح أن التشيؤ هو "تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واتخاذها لوجود مستقبل واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية".[2] وهنا يظهر النقد الحقيقي الأخلاقي للرأسمالية، فالبشر يتحولون إلى أشياء يمكن بيعها وشرائها.

ينطلق لوكاتش في تحليله لمفهوم التشيؤ في المجتمع الرأسمالي من تحليل ماركسي لمعنى البضاعة داخل المجتمع الرأسمالي، ووصفه لعملية التشيؤ التي تترتب على تعميم مفهوم السلعة أو البضاعة، بمعنى أن جوهر الصلة بين الأشخاص في النهاية يأخذ طابعاً سيئاً، لأنه إذا كان الإنسان يستهلك المواد الخام ثم ينتج المواد الصناعية التي يستهلكها، فإنه في الاقتصاد الرأسمالي ينتج السلع التي تباع قبل أن تستهلك من قِبل العامل.[3] وبذلك يربط لوكاتش بين السلعة وطبقة البروليتاريا من خلال التشيؤ، فتصبح طبقة البروليتاريا هي وعي السلعة بذاتها، فالسلعة لا تصير سلعة إلا حينما تمر المادة الأولية بالعمل الإنساني، فإذا أدرك العمل تكون السلعة قد أدركت ذاتها وحقيقتها هي العمل.

وعالجت النظرية مصطلح الاغتراب، فذهبت إلى أن العمال والمديرين في النظام الرأسمالي مغتربون، لأنهم محرومون من إشباع حاجاتهم الأساسية وسلوكياتهم مدفوعة بالمصلحة وليس بالحب. إنهم قد يكونون أطباء أو محامين، لكنهم بالتأكيد ليسوا بشراً. وفي هذا الإطار تؤكد النظرية النقدية على لسان هابرماس "انه إذا كانت الماركسية قد ركزت على الاغتراب الاقتصادي، فإننا نرى اليوم الاغتراب

---

(1) عبدالغفار مكاوي. المرجع السابق ص 26- 27.

(2) أيان كريب. المرجع السابق ص 309.

(3) رمضان بسطاويسي "علم الجمال عند لوكاتش" القاهرة (الهيئة العامة للكتاب) 1991، ص76.

الاقتصادي لم يعد هدف النضال السياسي الذي يجب أن تمارسه الطبقة العاملة وذلك لأن هذا الاغتراب الاقتصادي يظل قائماً في ظل اغتراب ثقافي أوسع نطاقاً". [1]

ويؤكد هوركهيمر على أنه يمكن القضاء على الاغتراب عن طريق التأمل والنقد الذاتي في حين يؤكد ماركيوز على الانفصال عن القيم السائدة واستيعاب قيم مضادة وهذا حل ضعيف غير منطقي إلى حداً ما. [2]

3- العقل الأداتي أو العقلانية التقنية:

ويُعد العقل الأداتي أو العقلانية النقدية بحق من المصطلحات الأساسية والجوهرية في قضايا النظرية النقدية. فقد ظهر عند هوركهيمر من خلال كتابهُ **"جدل التنوير" Dialectic of Enlightenment** بالاشتراك مع ادورنو، وظهر كذلك في كتاب آخر له وهو **"أفول العقل" Eclipse of Reason** وظهر مع ماركيوز من خلال مؤلفهُ **"الإنسان ذو البعد الواحد"**، والعقل الأداتي لدى هؤلاء هو منطق التفكير وأسلوب في رؤية العالم. يرى أيان كريب أن مصطلح الأداتيه يحمل مضمونين، فهو أسلوب لرؤية العالم، وأسلوب لرؤية المعرفة النظرية، حيث يهتم بالأغراض العملية ويفصل الواقعة عن القيمة وأصبح يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية سواءً بسواء. [3]

وهذا العقل الأداتي هو نوع من التفكير في المجتمع الصناعي الحديث، ويصفه ماركيوز بالتفكير ذي البعد الواحد، ويتضح ذلك من خلال التفكير العلمي والتقني المُعبر عنه في الوضعية Positivism والبراجماتيه Pragmatism. [4]

فالإنسان الذي تحكمت فيه العقلانية التقنية لا ينفك يعرض تقنياته المتجددة

---

(1) هابرماس "بعد ماركس" ص 62.

(2) بوتومور. المرجع السابق ص 167 – 168.

(3) أيان كريب. المرجع السابق ص 315 – 318.

(4) المرجع السابق.ص 319.

على الطبيعة والمجتمع تحقيقاً لإرادته في عقلانيتها، ومن ثم فرض سيطرته عليها. ويؤكد فلاسفة النظرية النقدية أن هذه الفكرة ترتبط بسمات وخصائص أخرى مميزة للعقل الأداتي، مثل الاتجاه لتثبت دعائم السلطة، ومحاولة استبعاد القرارات الأخلاقية والسياسية من دائرة المعقول والحطّ من شأنها، لأنها تنتمي إلى مجال اللامعقول والقرارات الذاتية البعيدة عن الموضوعية "فالعقل الأداتي بذلك عقل سيئ، عقل ناظم لأفعال الإنسان في إطار إنجاز غاية عملية محددة سلفاً، وهو الكامن وراء سطوة التكنيك وتحكم قوانين السوق في نوعية حياة البشر".[1]

انتقد هيدجر التعريف السائد للتقنية كأداة ووسيلة لتحقيق هدف، كما التعريف الأنثروبولوجي الذي يرى فيها نشاطاً واعياً للإنسان على حد سواء. وتدور تعبيرات التقنية الشائعة حول طابع جوهري يميزها بمظهرين متساويين يطلق عليهما "المظهر الأنثروبولوجي" و"الأداتي". وطبقاً لهذا التصور تصبح التقنية فعلاً إنسانياً حضارياً ووسيلة من أجل غاية تنتظمان الواحدة والأخرى منها لإشباع حاجياته.[2]

وبتوضيح اصلهما المشترك يتوجه هيدجر إلى جوهر التقنية، أي أن أسبقية النظرية أصبحت في خبر كان ولم تعد مسلماً بها اليوم. فالعلوم الحديثة فرضت نفسها بعدما أصبحت تجريبية وتقنية ورياضية، ولتحديد مرحلة هذا التطور أطلق علية المفكرون بما يعرف اليوم بـ"التقنية العلمية". أما بخصوص الأطروحة الثانية، ينكر هيدجر وبشدة في حوار مع صحفيين من جريدة Speigel الأيديولوجيا المهيمنة في الديموقراطيات الغربية التي تتغنى بقدرة الإنسان وتحكمه في التقنية، قائلاً مقولته الشهيرة "التقنية في كينونتها شيء لا يستطيع الإنسان التحكم فيه".

---

(1) أنور مغيث "النظرية النقدية عند هابرماس" ص 81.

أيضاً: أنور مغيث "مشكلة التكنيك في فلسفة ما بعد الحداثة" قضايا فكرية (القاهرة) الكتاب 19 - 20، أكتوبر 1999، ص 369 – 379.

(2) حسن مصدق "النظرية النقدية التواصلية" المغرب (المركز الثقافي العربي) طبعة أولى 2005، ص 98.

ونحن بمعرض هذه النقطة لابد أن نشير إلى أن هذه النقطة تميز رؤية هيدجر للحداثة ككل فأيديولوجية التقنية العلمية تتغذى من عدم قدرة الإنسان الحديث أن يعترف بواسطة الفكر على القوة المتخفية بين ثنايا التقنية المعاصرة التي تحدد علاقة الإنسان مع ما يوجد، ومن ثم فإن غياب التأمل بالنسبة للإنسان المعاصر يجد سببه في الانبهار أمام التقدم الباهر والفاتن للتكنولوجيات الجديدة.(1)

وكما لم يسلم من نقده هؤلاء الذين يعتبرون التقنية مضادة للميتافيزيقا، لأنه يعتبرها ميتافيزيقا مكتملة، مكنت من تحقيق حلم الميتافيزيقا الأزلي عندما جعلت المعرفة ملتحمة بأشياء تلمسها وتعيها الذات العارفة. لذا فالرأي الشائع بأن التقنية لا علاقة لها بالميتافيزيقا، لا يجد مكانا للاعتراف به في فلسفة هيدجر. فهي الميتافيزيقا بعينها.

يريد هابرماس البحث عن حل عقلاني للتقنية التي أطبقت على العالم المعيش، واستفردت به من جميع الجهات، فهو يقر بأننا نعيش عصر الرأسمالية المتقدمة القائمة على التقنية، بل إن شرعيتها أصبحت مستمدة منها. فلا سبيل إذن للهروب منها إلى جداريات الماضي وأطلاله، ولا مناص أيضاً من الاعتراف بأن التقنية تعمل بشكل مختلف عن الأيديولوجيات التقليدية لتبرير شرعيتها. وما يميز التقنية عن الأيديولوجيا أنها استطاعت أن تخلق مصالح مرتبطة بوجودها بين جميع الطبقات والشرائح المختلفة، بل اخترقت حدود الجغرافيا والأمم جميع حدود الطبقات والدول وحدود الأديان والمعتقدات والأيديولوجيات.(2)

يشير هابرماس في كتابه **"التقنية والعلم كأيديولوجيا"** إلى أن فيبر عندما قدم مفهوم العقلانية، كان يقصد الشكل المحدد للنشاط الاقتصادي الرأسمالي ويتلاءم مع هذا المفهوم تصنيع العمل الاجتماعي وما يتبعهُ من انتشار للعقل الأداتي. ويحاول هابرماس إعادة صياغة جديدة مباشرة لمفهوم العقل الأداتي ولكن بشكل

(1) حسن مصدق. المرجع السابق ص 100.

(2) المرجع السابق. ص 107.

أوسع من مفهوم فيبر له، ومن هنا كان تمييز هابرماس بين العمل والتفاعل، وذلك بالقول في كتابه المشار إليه أن العمل نشاط عقلاني يهدف إلى غاية وقصد، فإما أن يكون نشاطاً أداتياً أو اختياراً عقلانياً أو يجمع الأمرين معاً".[1]

قد استطاع هابرماس أن يستخلص السمات العامة للعقل الأداتي، من حيث إنه إستراتيجية للاختزال والنظرة التماثلية للواقع وعدم اهتمامه بالخصوصية. العقل الآداتي عنده ينظر إلى الإنسان باعتبارهُ جزءاً يشبه الأجزاء الطبيعية والمادية، فالعلاقة بين الإنسان والعقل الأداتي هي علاقة كمية. ومن خلال هذه السمات للعقل الأداتي يصبح الإنسان عاجزاً عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل، وعاجزاً أيضاً عن تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضي واستشراق المستقبل. ومن هنا فإن العقل الأداتي يسقط في انعدام الزمن والتاريخ، ويصبح العقل الآداتي بذلك "قادراً على شيء واحد فقط هو قبول الأمر الواقع والتكيف مع الوقائع والأحداث القائمة".[2]

نتبين ذلك جيداً عندما يعود هابرماس إلى ماركس الذي كان أول من رصد أن التكنوقراطية مرتبطة بالتقنية إن لم تكن صنيعتها. فمن جانب يعد الوعي التكنوقراطي أقل أيديولوجية من الأيديولوجيات السابقة، لأنه ليس لديه هذه القدرة الهائلة على تعمية البصائر التي تكتفي بتغذية الوهم من أجل تحقيق المصالح. ومن جانب آخر، فإن الأيديولوجيات الأكثر شفافية اليوم والتي تسود في خلفياتنا وتجعل من العلم صنماً لا تقاوم وتذهب أبعد من الأيديولوجيات التقليدية، لأنها بحجبها لمشاكل الممارسة لا تبرر فقط مصلحة جزئية في السيادة لطبقة محددة، وإنما تقمع في الوقت نفسه مصلحة جزئية في التحرر لطبقة أخرى، بل لأنها أيضاً تضر

---

(1) هابرماس "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ص 21.

(2) هابرماس "تيودور أدورنو" ترجمة: حسين الموازني (مجلة عيون) لبنان (العدد الأول) السنة الأولى 1995، منشورات الجمل، ص 39- 40.

بمصلحة الجنس البشري كله في التحرر.(1)

ويُعتبر ماركس في نظر هابرماس أكبر داعية للتقنية، ولكن تجدر الإشارة إلى أن ماركس كان قد ناصر التقنية كوسيلة لتحرير الإنسان من الأمراض الفتاكة والأوبئة وجبروت الطبيعة... الخ. فإنه أشار في مواطن متعددة إلى الأخطار التي تحدق بالطبيعة من جراء الاستغلال التقني الأرعن لمواردها. يقول "إن كل تقدم في فن الزراعة الرأسمالية ليس فقط تقدماً في نهب الأرض، فكل تقدم في زيادة خصوبة الأرض لوقت محدود من الزمن هو تقدم في تخريب الموارد الدائمة لهذه الخصوبة".(2)

ومع ذلك، فالتقنية أو بالأحرى صنوها في المجال السياسي: التكنوقراطية أبعد من أن يحتكر مجمل النشاط الإنساني في المجتمع. ولكي يبين هابرماس حدود مفهوم التقنية من منظور ماركس، فإنه يقسم المنظومة الاجتماعية إلى مقولتين: العمل والتفاعل.(3)

4- **المعرفة والمصلحة:**

وهذه الخاصية من الخصائص التي دار حولها نقاش أو جدال كثير، ويرجع الفضل إلى بيان هذه المقولة إلى هابرماس، فهو يميز بين المعرفة والمصلحة، ولهذا كتاب بهذا العنوان وإن كان لها جذور وهذا التمييز موجود لدى هوركهيمر من خلال كتابه **"النظرية التقليدية – والنظرية النقدية"**.

يحدد هابرماس ثلاثة أنماط من العلوم أو أساليب التفكير العلمي، وهي العلوم التجريبية والتحليلية، العلوم التاريخية والتفسيرية (الهيرمينوطيقية)، وعلوم الفعل والسلوك المنهجية. وهذه الأنماط الثلاثة يواجهها ثلاثة أنماط من المصالح الموجهة، فنجد "أن العلوم التجريبية والتحليلية تناظر مصلحة معرفية تقنية، والعلوم

(1) حسن مصدق. المرجع السابق ص 107 – 108.

(2) هابرماس "بعد ماركس" ص 83.

(3) حسن مصدق. المرجع السابق ص 109.

التاريخية والتفسيرية تواجه أو تناظر مصلحة معرفية علمية تشتمل على التفاهم القائم على العمل بين الذوات المشتركة، أما علوم الفعل والسلوك فتتجه لتحقيق تحرير الإنسان من القهر بأنواعه عن طريق التأمل الذاتي للمستقبل".[1]

وهذا التقسيم من جانب هابرماس لأشكال المعرفة كان موضع نقد وتساؤل، فقد ظهر لبعض النقاد أن التميز بين العلم الإمبيريقي التحليلي والمعرفة التاريخية التأويلية، يولد التناقض بين التفسير والفهم بوصفه تميزاً لمناهج العلوم الطبيعية عن مناهج العلوم الاجتماعية والثقافية، ولذلك نظر العديد من النقاد بنظرة شك إلى المصلحة الثالثة وهي المصلحة التحررية Emancipatory Interest. فقد رأوا أنها محددة بوضوح أقل بكثير من المصلحتين الأولى والثانية. أو إنها محاولة غير ناجحة في تقاليد المثالية الألمانية لتجاوز التعارض بين العقل العملي والعقل النظري. أي بين المعرفة والإرادة. وهابرماس لا يوضح طبيعة المقولات التي تدخل فيها المصالح الموجهة للمعرفة، وهل هي مقولات تجريبية أم مقولات متعالية Transcendental؟ وهل تحدد تكوين المعارف العلمية ونشأتها منذ البداية؟ أم يقتصر دورها على تبرير صدقها وتفسير قيمتها؟ ويشير بوتومور إلى أن نظرية هابرماس في المعرفة وتقسيماتها "تثير العديد من المشكلات العامة، وأهمها أنه لا يناقش حالات معينة لاختبار صحة المزاعم عن طريق البرهنة، أو كيف يتم أو لا يتم التوصل إلى اتفاق بالفعل".[2]

لقد سعى هابرماس إلى تأسيس أبستمولوجيه نقدية لتحديد مجالات كل نوع من العلوم على حدة، واقتناء المصالح التي تحرك مختلف المعارف التي تنتجها هذه العلوم بحيث لا يحدث خلط بين المستويات وأن لا يفرض نموذج واحد على جميع المجالات المعرفية الأخرى. فهو يميل إلى المصلحة التحررية، وهذه المصلحة لا تكون نشطة إلا داخل العقل النقدي الذي يكشف المصالح المحركة للأنشطة التي

---

(1) هابرماس "المعرفة والمصلحة" ص 16 – 17.

(2) بوتومور. المرجع السابق ص 106 – 111.

تسمح بها الضغوط نحو التحرر.[1]

فالتحليل الأبستمولوجي لمناهج هذه العلوم يوضح لنا ارتباطها بالمصالح، والهدف الذي يسعى إليهُ هابرماس من تأكيد ربط المعرفة بالمصلحة، كما يقول أنور مغيث، "هو التوصل في نهاية الأمر إلى تحقيق اتصال بين الأفراد يتم بدون قهر أو تحايل، ومهمة المعرفة النقدية هو تمهيد الأرض لتحقيق هذه العلاقة بين البشر".[2]

5- النظرية النقدية والفلسفة الألمانية:

بداية نذهب بالقول إلى أن هناك اتجاه غالب على فلاسفة فرانكفورت ألا وهو توجيه سهام النقد لعدة اتجاهات معاصرة لهم أو سابقة عليهم. واتخذوا من هذا النقد أرضية خصبة ومادة خام لبناء نظريتهم النقدية، وهو ما سوف يظهر لدينا من خلال بيان نقدهم للاتجاهات التجريبية والفاشية والقمعية والتسلطية. ونبدأ بنقدهم للاتجاه الوضعي:

أ) نقد الاتجاه الوضعي:

حظى الاتجاه الوضعي بنقد كبير من فلاسفة مدرسة فرانكفورت، ويتناول الباحثون كيفية تعامل فلاسفة المدرسة النقدية مع الوضعية التي سادت الأوساط الفكرية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وكذلك يمتد نقدهم للتقنية باعتبارها التحقق الفعلي للوضعية، ويوضح كيت جوانب ثلاثة يظهر فيها موقف فلاسفة فرانكفورت من الاتجاه الوضعي هي:

الأول: هو أن الوضعية تعتبر طريق قاصر، ولا نستطيع من خلاله أن نصل إلى فهم صحيح للحياة الاجتماعية، وبالرغم من ذلك فهناك تباين واضح فيما بين فلاسفة فرانكفورت في نقدهم حول تحديد هذا الموضوع فنجد مثلاً هوركهيمر في

---

(1) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 68 – 69.

(2) أنور مغيث "النظرية النقدية عند هابرماس" ص 83 – 85.

"النظرية التقليدية – والنظرية النقدية" ينتقد كل الاتجاهات العلمية المقللة من شأن الفلسفة والتي تعلي من شأن المنهج العلمي، وكذلك نجد ماركيوز ينتقد الوضعية بوصفها مذهباً للثورة المضادة، وادورنو كان قريب الشبه من هوركهيمر في نقده للوضعية، قد لاحظ رسل كيت "أن النظرية النقدية عندما وجهت سهام النقد إلى الوضعية، كان نقدهم موجهاً إلى الوضعية بوصفها نظرية للمعرفة وفلسفة للمجتمع، وكان هذا النقد متقلباً وينقصه الدقة"[1] ويمكن بيان موقفهم على النحو التالي:

تركيز ماركيوز في كتابه **"العقل والثورة"** على وضعية كونت باعتبار "أنها رد فعل واعي على الاتجاهات النقدية الهدامة للمذهب العقلاني الفرنسي والألماني، فالوضعية كانت مذهباً للثورة المضادة".[2] وقد انتقد هوركهيمر الوضعية بشكل أوسع كفلسفة للعلم عندما نشر نقده في مقالين هامين عام 1937 وبالخصوص الوضعية المنطقية، واتجه نقده إلى كل صور النزعة العلمية المغالية وحاول إثبات خطأ الوضعية في ذهابها إلى أن العلم هو المعرفة والنظرية ومحاولة تقليلها من شأن الفلسفة، ونجده يذهب إلى "أن الآراء العلمية للوضعية تعتبر موقفاً زائفاً".[3]

من خلال هذا النقد الموجه للوضعية من جانب الفلاسفة النقديين نجدهم يحاولون في النهاية أن يكون هدف النقد الأساسي هو تغيير القائم والسائد تغييراً فعلياً، ولا يقتصر النقد على التحليل النظري فقط، هذا النقد إما أن يتحول إلى فعل ثوري واعي يستبدل ببناء اجتماعي ومعرفي وقيمي منهار، وبناء آخر أقرب واصلح

(1) Keat (R) The Politics of Social Theory, p. 12.

(2) ماركيوز "العقل والثورة. هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية" ترجمة: فؤاد زكريا (القاهرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970، ص 330.

(3) Horkheimer (M): The Letest Attack On Metaphysics and Traditional and Critical Theory, in (Critical Theory-Selected Essays), Herder and Herder, N.Y, 1972, p. 183.

للواقع الحي ويضع تصوراً مستقبلياً ينفي السائد الفاسد ويزلزل ثوابته المزعومة.[1]

فالنظرية النقدية بهذا الشكل تعد نظرية ثورية، تريد أن تصبح بديلاً عن النظرية التقليدية. ومن هنا جاء انتقادهم للوضعية وإمداداتها الاجتماعية، فهم يطالبون بتغيير هذا المجتمع من أساسه تغييراً ثورياً لا يقتصر على تنظيماته وأشكاله الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بل يمتد إلى بنية التفكير والمواقف والحاجات واللغة المستخدمة في ذلك المجتمع.

فالوضعية في نظرهم نهجاً غير ملائم لا يحقق ولا يمكن له أن يحقق مفهوماً أو فهماً حقيقياً للحياة الاجتماعية. فقد استخدم فلاسفة فرانكفورت في نقدهم للوضعية مفهوماً متقلباً تنقصه الدقة لصالح نقدهم، ويتجلى هذا في فكرة الكلية Totality التي كانت أهم فكرة لدى هوركهيمر في نقده للوضعية. حيث كانت إحدى انتقادات هوركهيمر للوضعية بأنها لا تضع الحقائق الجزئية داخل نظامها الكلي مثلما تفعل النظرية النقدية، ولذلك تم رفض مفهوم الكلية أو حسب مفهوم ادورنو **"الكل غير صحيح"**.[2]

الجانب الثاني: هو بيان الارتباط بين الاتجاه الوضعي والسياسي المحافظ وما هو قائم، والوضعية في نظر أصحاب المدرسة النقدية تهتم بما هو موجود فقط، وتعترض أي سبيل تغيير راديكالي للنظام الاجتماعي القائم، أي إنها تؤدي إلى التصوف السياسي.

فرواد المدرسة النقدية يؤكدون على مواجهة الماركسية لأزمة تتعلق بمكانة الطبقة العاملة والدور الذي تلعبهُ فيه، فقد هاجمت الوضعية وفكر التنوير باعتبارهما شكلاً أساسياً للعقل الأداتي وسيطرة التكنولوجيا التي قهرت وجود الإنسان.

يؤكد هابرماس أن الوضعية هي الإطار الذي تظهر فيه المعرفة العلمية

---

(1) حسن حماد. المرجع السابق ص 112 – 113.

(2) بوتومور. المرجع السابق ص 62 – 69.

والأيديولوجية، وكان نتيجة لذلك أن قام هابرماس بنقدها باعتبار "أن الوضعية قد رفعت شعار المنفعة العامة فقد بشرت من وجهة نظره بأيديولوجيا معينة مسيطرة".[1] ونقد هابرماس للوضعية على هذا الشكل ينقلهُ إلى قلب المشكلات التي يُعانيها المجتمع الغربي الحديث، فبدأ بتوجيه سهام النقد إلى الأُسس الأيديولوجية للنزعة الوضعية، وحاكم العقلانية التقنية.

ويؤكد هابرماس على أن "هناك سلطة قاهرة في ظل التقنية، من خلال سيطرة التقنية على الطبيعة، والنتيجة المترتبة على ذلك أن النظام العلمي يصبح جزءاً من الطبيعة نفسها وتنحصر أهمية ودور العقل في التكيف مع البيئة".[2]

يظهر الجانب الثالث من خلال فكرة التسلط التكنوقراطي Technocratic Donination، وهذا النوع من التسلط كما ذهب كلاً من هوركهيمر وادورنو في كتابهما المشترك "جدل التنوير" هو تسلط يتم من خلال قوة لا شخصية هي التكنولوجيا. وهذا ما عبر عنه ماركيوز في كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" وموقف ادورنو من هذه النقطة موقف غامض لأنهُ يذهب من خلال مقالته "نظرية الطبقات" إلى أن الطبيعة الخاصة بالمجتمع الطبقي أخذت في التلاشي والبروليتاريا فقدت طابعها الثوري، وبذلك أصبحت عاجزة اجتماعياً. ولكنه في مقالة أخرى له عام 1960 يعترف بأن هناك مجتمعات لا تزال مجتمعات طبقية مثل أوروبا الشرقية والمجتمعات الغربية. وخلاصة القول أن ادورنو في النهاية يصل إلى ما وصل إليهُ هوركهيمر وماركيوز من أن التسلط في المجتمع الصناعي لا ينشأ من خلال طبقة أو فئة معينة، وإنما يحدث بفعل قوة لا شخصية هي "قوة العقلانية التكنولوجية".[3]

وهنا يمكننا أن نلاحظ بعض الشبه بين فكرة التسلط أو تسلط العقلانية التقنية

(1) Habermas: Knowledge and Human Interests, p.204 .

(2) هابرماس "أدورنو" ص 36.

(3) Tom Bottomore: The Frankfurt School, Tavistock Publications, London and N.Y. 1984. p. 20.

وبين فكرة ماكس فيبرعن عملية ترشيد العالم الحديث، حيث يظهر مدى تأثر مفكري مدرسة فرانكفورت بفكر فيبر، فتطور مدرسة فرانكفورت هو انتقال من المنظور الماركسي إلى المنظور الفيبري عن الاتجاهات التاريخية المتأصلة في المجتمعات الصناعية المتقدمة.

فها هو هابرماس ينتقد وهم الوضعية في العلوم، ويذهب إلى القول بالنقد إلى الموضوعية المفرطة الانطولوجية والتأملية للفلسفة النظرية. لذلك شن النقد على الموضوعية التكنوقراطية، فالتقنية والوضعية هما وجهان لوهم أيديولوجي واحد. كما يبين لنا في كتابه "التقنية والعلم كأيديولوجيا".

يشير هابرماس إلى "أن منطق السيطرة صورة كامنة في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث، وهذا الأسلوب يعبر عن إرادة السيطرة التي تميزه ولا تنفصل عنه ويمثل نوعاً من القبلي التقني، الذي ينظر إلى الطبيعة ويتعامل معها بوصفها مجالاً للوسائط أو الوسائل الممكنة ومادة للتحكم والتنظيم، ثم يمد سلطانه على البشر والعلاقات البشرية فيضعها تحت تصرفاته وسيطرته، بحيث لا يكون للعقل في النهاية إلا طابع أداتي وتصبح قيمته الإجرائية ودوره في إحكام السيطرة على البشر وعلى الطبيعة هو المعيار الأوحد".(1)

العقلانية التقنية هي عقلانية السيطرة. وسائل التقنية تسلب صفة الإنسانية عن الإنسان. التقدم يحاول هدم فكرة الإنسانية. العقل الانواري هدفه إخراج الإنسان من هذا المأزق ويتحالف العقل والسلطة والنظام والواقع بشكل عضوي لمحاصرة الفرد والجماعة، وهذا التحالف يظهر في نسقين مختلفين أحدهما الوضعية وهى تعبر عن تشويه العقل من خلال العقل الأداتي ولكن تيقظ فلاسفة النظرية لذلك وشنوا النقد عليها، ولكن من أرضية العمل العقلاني.(2)

---

(1) هابرماس "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ص 29 – 30.

(2) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 31 – 33.

ويذهب كلاً من هوركهيمر وادورنو في **"جدل التنوير"** بأن السلطة في حاجة إلى ضبط لجوانب المجتمع والتحكم فيه، وهذه السلطة تظهر في شكل العقل الأداتي، والنتيجة المترتبة على ذلك أن كل فكر ليس له هدف لا يصبح له أية أهمية. ويؤكد هوركهيمر أن الوضعية تتشابه مع الهيجلية إلى حدٍ ما، وخاصة في سيطرة العقل **"العقل الأداتي"**.[1]

وفي ظل الدولة الحديثة لا يستطيع العلم تحرير الفرد وتخليصه من الاغتراب الذي وضعتهُ فيه الثقافة الجماهيرية الحديثة، أو ما يُسمى باسم المجتمع الصناعي وهذا ما يصفهُ ماركيوز باسم **"الطابع اللاعقلاني للعقلانية"**.[2]

ب) التحليل النقدي للفاشية:

اتضح لنا في الفقرة السابقة النقد الذي وجهه فلاسفة فرانكفورت للوضعية خاصة حين تصبح تقنية مسيطرة، وربط هابرماس بين الوضعية والعقل الأداتي وتحول التقنية إلى إيديولوجيا سائدة تصبح ضد العلم والعقل، ولم يكتف فلاسفة المدرسة النقدية بتوجيه نقدهم للنتائج الاجتماعية لسيادة الوضعية والتقنية بل امتد هذا النقد ليشمل كل النزاعات المضادة لحرية الفرد والمجتمع، ومن هنا يتضح موقفهم من الفاشية الذي يتآزر ويكمل نقداً للوضعية. وقد انطلق مفكرو النظرية النقدية في نقدهم للفاشية من الصلة الوثيقة بين النظام الرأسمالي والفاشستي، فقد ذهب هوركهيمر إلى تأكيد ذلك بقوله إن الذي لا يرغب في الكلام عن الرأسمالية سوف يكون صادقاً تجاه الفاشية، والفاشية لا يمكن فهمها إلا من خلال الصراع الطبقي داخل البلاد المعنية، وهذا الرابط بين الرأسمالية والفاشية قد أكدهُ ماركيوز في كتابه **"جدل السلب" Nagative Dialects**، فيذهب إلى أن

(1) Horkheimer, Adorno: Dialectic of Enlightenment, Herder and Herder, N.Y. 1955. p. 34.

(2) ماركيوز "العقل والثورة" ص 340.

عدو الرأسمالية هو البرولتياريا، أما الفاشية فهي منتقدة الرأسمالية، وبعض منظري النظرية النقدية يضيف البعد السيكولوجي للفاشية، وأهمهم هو فروم، وذلك من خلال كتابة "الخوف من الحرية".[1]

فالفاشية نظام مدمر بدأ بتحطيم الثقافة من أجل خلق ذهن ضيق ومباشر يسهل احتواؤه بسبب ارتباطه العيني بالواقع وعدم استقلاليته إلى عوالم نظرية أخرى فتجاوز حدود الحاجة اليومية، فقد كانت العشرينات الفترة الذهبية لاحتواء جرثومة الفاشية، فتصاعد الفاشية في ألمانيا وإيطاليا كان بداية للتجريب النظري لمدرسة فرانكفورت. فالفاشية كانت تمارس سياستها بعلنية واضحة، وهذا يتطلب كما يقول علاء طاهر جهداً مُضاعفاً من النظرية النقدية لفضحها وكشفها، وبالرغم من تعدد الدراسات النقدية للنازية والفاشية لدى مفكري المدرسة، إلا أن التي برزت من بينها كتابات فالتر بنجامين W. Benjamin. ومن منظري المدرسة الذين كانوا نتاج صعود النازية، واهتم بهذا المجال نيومان F. Neumann الذي جذب انتباه انطونيو جرامشي A. Gramci واعتبرها أساساً نظرياً لنقد الفاشية.[2]

ج) نقد القمع والتسلط في المجتمعات الصناعية:

ونشير في نهاية هذا القسم إلى توظيف فلاسفة النزعة النقدية للتحليل النفسي في نقد سبل الرأسمالية والمجتمع الصناعي في قمع الأفراد نقداً للهيمنة والتسلط في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، وتعد فكرة نقد القمع والتسلط من الأفكار الرئيسية لمدرسة فرانكفورت، وسوف نتطرق منها إلى نظرية التحليل النفسي، ومحاولة تأويل أفكار فرويد. ومن أشهر الأعمال التي تعرضت لهذا المجال كتاب ماركيوز

---

(1) حسن حماد "النظرية النقدية عند ماركيوز" ص 114 – 116. وانظر أريك فروم "الخوف من الحرية" ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد (بيروت) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة أولى، 1972.

(2) علاء طاهر. المرجع السابق ص 40 ص 58 – 61.

"أيروس الحضارة" Eros and Civilization وكتاب ادورنو **"الشخصية التسلطية"** The Authoritorion Personality يركز ماركيوز على أفكار فرويد من حيث تطوير نظرية عن الحياة الجنسية للمجتمع الحديث، وهو يذهب إلى أنهُ لو أردنا إشباع كل رغباتنا لانهارت الحضارة والثقافة والمجتمع، ومن هنا فنحن بحاجة إلى ضبط أنفسنا وكبت رغباتنا وتوجيه طاقتنا، وهو يرى أن هذا الكبت يمكن أن يتغير من مجتمع لآخر، فالمراحل الأولى لتطوير الرأسمالية تتطلب درجة عالية من الكبت، أما المراحل التالية لتطوير الرأسمالية فمثل هذه الدرجة العالية من الكبت لم تعد ضرورية، ويدعو ماركيوز إلى ما يسمى بالترغيب القمعي، وهو حالة أقتنع فيها بإشباع رغباتي بطرق تفيد النظام.[1]

أما بالنسبة لأدورنو في كتابه **"الشخصية التسلطية"** فهو يذهب إلى أن الشخصية القوية تأتي نتيجة للعمليات التي وضعها فرويد، فادورنو يرى النظام الرأسمالي المتقدم يولد شخصيات نرجسية ضعيفة يستبد بها القلق والتطلع إلى القدرة القوية للاقتران بها. وكان اهتمام ادورنو فيما يرى أيان كريب مُنصباً على تحري العلاقة بين بنية الشخصية ومدى الدعم الذي ستقدمه للحركات الجماهيرية اللاعقلانية كالفاشية.[2]

وعلى ضوء ما سبق نجد اهتماماً كبيراً من مفكري النظرية النقدية بإعادة قراءة النص الفرويدي على ضوء تحولات المجتمع الصناعي، متسائلين عن دلالات الرغبة والتصعيد اللاشعوري، وموقع الجنس في آليات الإغراء الحديثة وعلاقتها بالعملية الإنتاجية وعن المعاني الجديدة التي يتخذها الحب، والعقل تنازل أمام الإرادة اللاعقلانية، ولذلك فمصير الفرد مرتبط بمصير العقل. وحينما تتماهى السلطة مع المعرفة يصبح مجرد وسيلة لاستمرار توازن النظام وضمان مردودية العمل، ويتعلق الأمر لدى أصحاب النظرية النقدية بعملية دمج للرغبة في آليات

---

(1) ماركيوز "الحب والحضارة" ص 192.

(2) أيان كريب. المرجع السابق ص 328 – 332.

التبادل الجسدي والرمزي داخل المجتمع الصناعي الحديث.

والمدرسة النقدية ترى أن السيطرة لها ثلاثة جوانب هي:

1- السيطرة على البيئة الفيزيقية.

2- سيطرة الإنسان على الآخر.

3- إخضاع البيئة البشرية.

وهذه الأنماط الثلاثة متداخلة، فالحضارة بشكل عام هي قهر الغرائز الإنسانية والبشرية وتقييد إشباعها ولابد من التكيف حتى يستطيع الإنسان أن يتواكب مع هذه السيطرة. فالنظرية النقدية تؤكد على أن التكيف لابد وأن يكون سريعاً ومنتشراً في كل جوانب الحياة.[1]

وبالتالي يشدد هابرماس على عدم "اختزال التحليل النفسي، وقد حاول من جانبهُ أن يقوم بعملية هدم معرفي لهذه السلطة والقمع النفسي".[2]

(1) على ليلة. المرجع السابق ص 175.

(2) Habermas: Knowledge and Human Interests, Trans. By Jeremy J. Shopiro Beacon, press, Boston, 1971. P. 30.

مكانة هابرماس في النظرية النقدية

أشرنا سابقاً إلى أن مدرسة فرانكفورت قد بدأت من الفكرة الإبداعية الناشئة من معهد البحوث العلمية بجامعة فرانكفورت عام 1923، والتي أدت لظهور بعض الآراء بخصوص الأبحاث العلمية، وقد كانت تلك المبادرة من جانب هوركهيمر وادورنو وماركيوز، وقد أدخلت المدرسة نظام الحوار بين العديد من المفكرين الآخرين وعلماء الاجتماع في إطار العلوم الاجتماعية. نجد حوارهم مع بوبر K. Popper في فلسفة علم الإنسان، وجادامر Gadammer في الفلسفة، ونفس الموقف نجده لدى هابرماس، الذي مارس حواراً موسعاً مع غيره من المفكرين المعاصرين له كما يتضح من كتاباته المختلفة، والتي يظهر فيها ملماً بأعمال من يحاورهم قادراً على تحليل توجهاتهم عارفاً بنقاط الضعف فيها، وذلك بسبب وعيهُ التاريخي حيث أُعتبر آخر الهجيليين.

استطاع هابرماس أن يُخلص للنقد الفلسفي ورسالته، فلم يكن مجرد امتداد للجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية، وإنما كان وما زال ناقداً للنقد أيضاً، بذلك أعطى التنوير دلالة إيجابية فعالة، وخلصهُ من صفاته السلبية المدمرة التي دمغها به أستاذاه ادورنو وهوركهيمر واستحق أن يُوصف بأنه المعبر عن التنوير العقلي في القرن العشرين والحريص على تكوين رأي عام واعٍ حر ومستنير.

فمدرسة فرانكفورت قد تمخضت عبر كل تياراتها عن ظهور فيلسوف جديد يعتبر بحق الوريث والممثل الحالي للمدرسة وهو هابرماس الذي ما زال في قمة عطائهُ الفلسفي. فقد اتبع هابرماس الخط الفلسفي النقدي نفسه الذي تأسس على يد فلاسفة مدرسة فرانكفورت ونستطيع أن نقول مع رود بجر بوبنر "أن هابرماس قام بتطوير للنظرية النقدية تجاوز مجرد الموقف النقدي الدفاعي إزاء كل ما كان موضع ارتياب في

مجموعة القواعد المستندة لمدرسة فرانكفورت بوصفها نظرية تقليدية"[1]

فكان بأعمالهُ المختلفة المهندس الرئيسي للنظرية النقدية الجديدة، وهذا نابع من خلال أعماله التي حاول فيها جاهداً أن يطور المفهوم الفلسفي للنظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت، وهو ما سيتضح لنا على امتداد صفحات هذا البحث.

تأثر هابرماس كثيراً بالعديد من المذاهب والاتجاهات الفلسفية، فإلى جانب الكانطية والهيجلية والماركسية والتيارات الفلسفية الألمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإننا نجد أن المصادر الأساسية لنظرية هابرماس النقدية قد بدأت أولاً من خلال تأثرهُ العميق بفلسفة هيدجر، ثم الفلاسفة الألمان المعاصرين وخاصة رواد مدرسة فرانكفورت الذين جمعوا بين الفلسفة والسوسيولوجيا والمنظور السياسي في دراسة الواقع. فتأثير هيدجر تمثل في البداية بالدراسات الثلاث التي كرسها هابرماس لهيدجر والتي جمعها في كتابه **"جوانب فلسفية وسياسية" Prafils Philosophiques et Politique** الصادر عام 1983، وهذا الكتاب يعكس التكوين النقدي المبكر لدى هابرماس.[2]

وقد تأثر هابرماس أيضاً بأستاذه المباشر والذي عمل معهُ وهو ادورنو[3]، وذلك من خلال أفكاره الفلسفية، ومن الشخصيات التي تأثر بها هابرماس أيضاً، نجد كارل ياسبرز K.Jaspers الذي كان له تأثير كبير على تكوين هابرماس الفكري

(1) رود بجر بوبنر "الفلسفة الألمانية الحديثة" ترجمة : فؤاد كامل (العراق) دار الشؤون الثقافية العامة الطبعة الأولى، 1986. ص252.

(2) وقد ظهرت ترجمة عربية لبعض دراساته في هذا الكتاب تحت عنوان "الحداثة وخطابها السياسي" ترجمة: جورج تامر (دار النهار) بيروت، 2002.

(3) فيلسوف جمال وناقد أدبي ولد عام 1903 وتوفى عام 1969، أثر في فلاسفة فرانكفورت وخاصة الجيل الثاني، كان له اهتمامات أدبية وفلسفية وجمالية وأخلاقية، له تأثير كبير على هابرماس وخاصة في فكرة التشيؤ والاغتراب، واهتم بفكرة العقل الأداتي ونظرية الفعل التواصلي. انظر عنه: رمضان بسطاويسي "الأسس الفلسفية لنظرية أدورنو الجمالية" مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد،7 ج 2، 2002، ص 225.

خاصة في دراسته للفيلسوف شلنج الذي قدم حولهُ أطروحته الأولى للدكتوراه، ثم ارنست بلوخ[1] وماركيوز[2] وكارل لوفيت، وفيلسوف اللغة فتجنشتين، وارنولد غيهلن، وبخلاف هؤلاء نجد أن هابرماس قد اعتمد على المنجزات العلمية لتشومسكي حول مسألة أن اللغة لا تشكل انعكاساً بسيطاً لما هو واقع، ولكنها مجموع تنظيمي يحتوي مجموعة من المخططات الخاصة بعالم الأوليات.[3]

وقد أوضح هابرماس في حديث له بالمجلد الأول من مجلة البحث الاجتماعي به مقالة لهوركهيمر عن **"العلم والأزمة"**، ومقال لفروم عن **"التحليل النفسي والعلوم الاجتماعية"**، ودراسات لادورنو، ولوينتال حول وضعية الأدب والموسيقى المعاصرين، أن هذه المسائل الثلاث لم تكف عن إثارة اهتمامه، فالنظرية النقدية للمعرفة وللعلم ووظيفتها في نقد الرأسمالية المتقدمة وهو موضوع كتاب **"المعرفة والمصلحة" Knowledge and Human Interests** فيقول "لقد قادت التجربة الأمريكية ادورنو والآخرين إلى تطوير نظرية في ثقافة الجماهير، نظرية في الفن الطليعي أصبحت مبهمة، وقد حاولت أن أطور التشخيص واجعله راهناً"[4].

---

(1) فيلسوف ألماني ولد عام 1885 وتوفي عام 1977 اهتم بالتراث الألماني وأضفى عليها البعد المادي له العديد من المؤلفات التي تناهز في الأهمية أعمال هيجل، نذكر منها "فلسفة عصر النهضة" ويُعد بلوخ فيلسوف التفاؤل والأمل وهذا يظهر من خلال أهم كتبهُ "مبدأ الأمل". انظر عنه د.عطيات ابو السعود: ارنست بلوخ. منشأة المعارف. الإسكندرية. 2001 و محمد التركي "أرنست بلوخ والقراءة الألمانية للتراث" مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 7، ج 2، 2002، ص 269- 300.

(2) يعد ماركيوز من أهم منظري مدرسة فرانكفورت ولد عام 1898 وتوفي عام 1979، له اهتمامات أخلاقية وخاصة الأخلاق السوفيتية. تأثر هابرماس به تأثيراً كبيراً وخاصة من خلال كتابه "العقل والثورة" وله العديد من الكتب التي كانت تمثل الخلفية الفلسفية للنظرية النقدية مثل "ايروس الحضارة" وله اهتمامات بالعقل الأداتي. انظر د. حسن حماد "النظرية النقدية عند ماركيوز".

(3) علاء طاهر. المرجع السابق ص 91 – 94.

(4) "حوارات في الفكر المعاصر" ترجمة: محمد سبيلا (الرباط) طبعة اولى1991، دار المعارف

=

ونجد مدى تأثره بأعمال هوركهيمر وادورنو ولوينتال وفروم، والتي شكلت فيها بعد اتجاهاته النقدية. لقد أقر هابرماس بأنه مدين لأراء هوركهيمر فيما يتعلق بالاهتمامات البشرية، وكذلك الخبرة النقدية المفتقدة. ولذلك تركزت محاولات هابرماس النقدية على مشكلة التأسيس النفسي للنظرية النقدية، فهابرماس حاول أن يعيد النقد إلى الابستمولوجيا كما فعل كانط ولكنه في الوقت نفسه يضم إليها كل التراث المكتسب من الماركسية والتحليل النفسي وعلم الاجتماع وخاصة تراث هوركهيمر.[1]

ومن هنا يذهب البعض إلى أن هابرماس من ورثة النظرية النقدية أو بالأحرى الوريث الحالي لها، والذي تكتسب تأويلاته شرعية نظرية وتاريخية من خلال مدرسة فرانكفورت.[2]

الجديدة ص 97. أنظر أيضاً: حسن حماد "النظرية النقدية عند ماركيوز" ص 102 – 103.

(1) من رواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت وأحد أهم مؤسسي النظرية النقدية ولد عام 1895 وتوفي عام 1973، اهتم بالأخلاق وفلسفتها وخاصة الأخلاق الماركسية. أثر في فكر هابرماس وخاصة الأخلاقي، من أهم كتبه التي آثرت في فكر هابرماس كتاب "النظرية النقدية والنظرية التقليدية" وكتاب "الأحكام القيمية". تناول هوركهيمر كثير من الأفكار الرئيسية لدى النظرية النقدية مثل مقولة العقل الأداتي.

(2) بول لوران أسون. المرجع السابق ص 113.

تعقيب:

تناولنا في هذا الفصل مدرسة وتياراً فلسفياً من أشهر التيارات الفلسفية الموجودة على الساحة الفكرية الغربية في أوائل القرن العشرين والتي يطلق عليها النظرية النقدية وأصحابها رواد مدرسة فرانكفورت.

إلا إنه من الصعب الوصول إلى تعريف محدد للنظرية النقدية، ويرجع ذلك إلى عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية بجانب تحول معهد البحوث الاجتماعية من مكان لآخر، ودخول العديد من الموضوعات المتباينة عليه سواءً اعتبرنا أن النظرية النقدية تتويج لفكر مدرسة أو تيار أو إنها عبارة عن نسق ابتدأه أصحابه بالنقد، فإننا نلاحظ أن اغلب المفكرين الذين يحسبون على هذه النظرية تجمعهم **"نواة نظرية"** فعمل كل من هوركهيمر وادورنو من جهة وماركيوز من جهة ثانية على تأسيسها وتكونيها، فالنظرية النقدية تكونت انطلاقاً من نقد مفكرين آخرين ونصوص فلسفية أخرى.(1)

وتصدينا بالحديث عن هذه المدرسة التي تؤسس في جوهرها النظرية النقدية، ومن هنا كان لابد من الحديث عن النقد عند الفلاسفة السابقين والمؤسسين لهذه المدرسة، والذي تمثل في النقد عند كلاً من : كانط الذي أسس مدرسة للنقد بناءً على مشروعه الفلسفي الذي نطلق عليه الفلسفة النقدية أو الاتجاه النقدي، وهيجل الذي يُعد الأب الروحي لكثير من فلاسفة التاسع عشر والعشرين والذي استقى منهُ فلاسفة النظرية النقدية الكثير من المفاهيم خاصة الجدل والسلب، وكان يتحتم علينا أن نلقي نظرة على النقد عند الهيجليين الشبان، وما استطاع الوصول إليه هؤلاء من النقد على أسس هيجلية.

واختتمنا ذلك بأكثر الفلاسفة أثراً في النظرية النقدية وهو ماركس، آخذين في الاعتبار أن ماركس فيلسوف اجتماعي نقدي حاول بالنقد أن يبني بنية تحتية

---

(1) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 16 – 18.

جديدة. ومن هنا التأكيد على دور وأهمية النقد الذي يمثل الخاصية الأساسية والهامة لهذه المدرسة، حيث يتحول النقد إلى أداة لتحديد أسس مجتمع حر يتجاوز التصورات التقليدية التي مارست قمعاً وتسلطاً على أفراده.

ويتضح من الخصائص الأساسية للنظرية النقدية أنها نظرية ثورية، فهي تريد أن تكون بديلاً عن النظرية التقليدية، فنجدها توجه النقد إلى بعض الاتجاهات الفلسفية مثل الوضعية البراجماتية. وهم يعبرون من خلال هذا النقد عن مطالبتهم بتغيير هذا المجتمع من أساسه تغييراً ثورياً يمتد إلى بنية التفكير والمواقف والحاجات واللغة المستخدمة لدى الناس في ذلك المجتمع فهي ترفض النظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء، ولكنها ترفض أن تكون الظاهرة الاجتماعية خارجية بالدرجة نفسها التي تكون عليها بالنسبة للعالم. ولذلك فالنظرية النقدية تثور على فكرة الحياد التي تلتزم بها الوضعية.[1]

وكان لابد لنا من البحث عن جذور النظرية النقدية وأصولها التي تمثلت في ستة أصول وهي كالآتي:

تراث الفلسفة الألمانية المتمثل في فلسفة هيجل وكانط، وكتابات ماركس الأولى التي ارتكز عليها أصحاب مدرسة فرانكفورت. وتوقفنا عند منعطف اجتماعي وهو فلسفة ماكس فيبر والتحليل النفسي وفلسفة الحياة والتي نهل منها فلاسفة فرانكفورت كثيراً من الآراء.

وبعد ذلك وقفنا على مواقف أصحاب النظرية النقدية من الفلسفة الألمانية والقضايا التي شغلوا بها والذي تمثل في موقفهم الناقد والرافض للفلسفة الوضعية والاتجاه الفاشستي والقمعية والتسلطية. وإن كان ذلك بإيجاز رغبة منا في بيان الصورة العامة للفلسفة النقدية والتي سنزيدها وضوحاً في الفصول القادمة. فالهدف الذي قصدناه هو بيان موضع هابرماس داخل هذه المدرسة والعلاقات

---

(1) حسن حماد. المرجع السابق ص 108.

التي تربطه بها. فهو ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت وأحد أهم رواد النظرية النقدية المعاصرين.

وبهذا التناول العام لمعنى النقد وللأصول التي نهل منها هابرماس، نكون قد مهدنا الطريق للبحث في مشكلتنا الأساسية عن الأخلاق التواصلية عند هابرماس وهذا لا يتأتى لنا إلا من خلال بحث وتحليل المفهوم المركزي في فلسفته والذي يُعد نقطة البداية لموضوع بحثنا وهو مفهوم الحداثة، موضوع الفصل الثاني.



الفصل الثاني

الحداثة العقلانية

أولاً : الحداثة عند هابرماس.

ثانياً : عقلانية هابرماس.

ثالثاً : هابرماس وما بعد الحداثة.

مقدمة

نتناول في هذا الفصل الأساس الذي تقوم عليه فلسفة هابرماس وهو مفهوم الحداثة. فالحداثة من القضايا الشائكة التي تشغل كثير من الباحثين والمتخصصين في جوانبها المتعددة، الجمالية ـ الأدبية ـ الفنية. ومن ثمّ هنا علينا أن نناقش فهم هابرماس لها.

وسوف نبدأ ببيان معنى الحداثة وتعريفها وتحديد أبعادها المختلفة، خاصة البعد التقني والبعد السياسي والبعد السيكولوجي، متسائلين في البداية: هل للحداثة تعريف محدد وثابت منذ أن اتضحت معالمها في بداية القرن السادس عشر والثامن عشر لدى ديكارت وكانط، أي إن الإشكالية التي نحاول أن نتطرق إليها هنا هي تعريف هابرماس للحداثة وموقفه من ما بعد الحداثة.

لذا سوف نتناول أيضاً في هذا الفصل العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة، وهي تيار ساد العقدين الأخيرين واختلفت الآراء حوله، من أجل بيان موقف ونقد هابرماس لفلاسفة ما بعد الحداثة، فقد ركزنا الاهتمام على نقد هابرماس لرواد ما بعد الحداثة، وهم (نيتشه- هيدجر- ديريدا- ليوتار) بهدف بيان حدود وقدرات وإمكانيات الحداثة وهل ما زال لها دور في عالمنا؟

ويستدعي هذا مناقشة موقف هابرماس في إن الحداثة مشروع لم يُنجز بعد.

معنى الحداثة وأبعادها

لكي نتناول مفهوم الحداثة ونسعى لتقديم تعريف له، علينا منذ البداية أن نفرق بين مصطلحين قد خلط العديد من المؤرخين والباحثين بينهما وهما: الحداثة Modernity Modernité، والمصطلح الآخر هو "الحديث أو التحديث".[1]

إن الحداثة عند البعض ليست مفهوم اجتماعي أو تاريخي أو سياسي وإنما هي نمط حضاري يتميز ويتعارض مع التقاليد، وعند آخرين - الحداثة - ليست نظريات أو قوانين خاصة، وإنما هناك ملامح عامة تدعو إلى التجديد والتغير في مقابل التقليد والمحافظة.

ويمكن القول من الناحية التاريخية أن صفة حديث Moderne أقدم من الحداثة Modernity حيث إن كلمة حديث ترجع إلى القرن الخامس عشر الميلادي واستعملت للتمييز بين الماضي الروماني الوثني pain وبين الحاضر الروماني المسيحي، ويذهب هابرماس إلى أن كلمة حديث "استعملت للمرة الأولى في أواخر القرن الخامس عشر لفصل الحاضر المسيحي عن الماضي الروماني الوثني".[2]

أما الحداثة فقد ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي مع الشاعر الفرنسي

---

(1) محمد نور الدين أفاية "الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة" ص 107. أنظر كذلك العديد من الدراسات التي تناولت تعريف الحداثة وما بعد الحداثة ومنها: ألان تورين "نقد الحداثة" ترجمة: أنور مغيث القاهرة (المجلس الأعلى للثقافة) 1997. أنظر أيضاً: رايموند ويليامز "طرائق الحداثة" ترجمة: فاروق عبدالقادر الكويت (عالم المعرف) العدد246، يونيو1999. أيضاً: هاشم صالح "مفهموم الحداثة" مجلة نزوى مسقط العدد25، 2001. أنظر أيضاً:

Habermas: Modernity/ PostModernity, Trans:Peter Prooker, Longman, New York, 1992

(2) "مدخل إلى ما بعد الحداثة " إعداد وترجمة: أحمد حسان (القاهرة) الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية، رقم 26، مارس 1994، ص 154.

"شارل بودلير Charles Baudelaire (1821– 1867) وهنا نستحضر الرأي الذاهب "إلى أن أول من استعمل كلمة الحداثة La Modernité" هو شاتو بريان عام 1849 وبعدها بعشر سنوات أبرز بودلير كلمة الحداثة عند اهتمامه بعلم الجمال وتعريفه له"[1] ويمكن القول بأن الحداثة ظهرت في بداية مرحلة النهضة Renaissance ومرحلة التنوير Lumiéres، فالحداثة في عصر النهضة أصبحت واقعاً مغايراً للعصر الوسيط وموقفاً جديداً من مختلف مناحي الحياة والمجتمع. ويمكن أن نحدد بعض الملامح التي تمثل الحداثة في هذه المرحلة وأهمها:

1) ظهور الفكر الفلسفي العقلي والتجريبي والمادي والنقدي من خلال نصوص فلاسفة أمثال:

"ديكارت" Descartes (1596 –1650) "لوك" Locke (1632 – 1704) "كانط" Kant (1724 – 1804).

2) قيام الدولة الملكية المركزية.

3) تأسيس الفيزياء الحديثة مع جهود نيوتن Newton (1642 – 1727).

4) بروز النزعة الرومانسية في الأدب والفن.

وعلى المستوى الأخلاقي أصبح الفرد يتمتع بكيان مستقل، فالزمن في عصر الحداثة زمن تصاعدي من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، ولذلك قد أخذت الحداثة هنا شكلاً تاريخياً وذلك منذ عصر "هيجل Hegel 1770 – 1831" فأزداد الوعي بالتاريخ، ومن ثمّ ارتبطت الحداثة بالزمن والتاريخ، حيث يقول هابرماس "إن الحداثة هي الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر".[2] أي أن الحداثة ارتبطت بفكره

---

(1) فرانك كايم "الحداثة وما بعد الحداثة" ترجمة: أحمد محمد حسن (مجلة الفن المعاصر) العدد الثالث 2001، القاهرة، ص 252– 254.

(2) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ترجمة: فاطمة الجيوشي (دمشق) منشورات وزارة

التقدم أو الرقي Progrés والتي شكلت الفكر الليبرالي الحديث.

ويذهب نك كاي إلى أن الحداثة عند جياني فاتيمو Gianni vattimo "تتميز بخاصية الوعي بضرورة تجاوز تفاسير الماضي ومفاهيمه والسعي المستمر نحو استمرار هذا التجاوز في المستقبل".[1]

وفي قاموس اكسفورد تعني مادة الحداثة "المناهج الجديدة والاعتقاد في العلوم والتخطيط والعلمانية والتقدم والنظر فيه بلا حدود".[2]

ويرى هابرماس إن الحداثة مفهوم يعبر عن وعي عصر ما، يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته نتيجة انتقاله من القديم إلى الحديث، لقد أُنجزت الحداثة في القرن الثامن عشر مع كانط صاحب النظريات النقدية وذلك من خلال عمله الشهير "نقد العقل النظري".[3]

إلا إننا نرى أن الحداثة ترد في نشأتها إلى فلاسفة العصر الحديث مثل: الفيلسوفان الإنجليزيان بيكون ولوك والفيلسوف الفرنسي ديكارت والفيلسوف الألماني كانط، ولكن الحداثة أصبحت تتصدر القضايا الرئيسية في المجالات الفلسفية في نهاية القرن الثامن عشر مع كانط وهيجل الذي طرح الحداثة باعتبارها قضية فلسفية. فهي رؤية جديدة تعبر عن تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن واحتجاج على السائد فالحداثة مذهب فكري يتمرد على الواقع الاجتماعي.

الثقافة، 1995، ص13.

(1) نك كاي "ما بعد الحداثة والفنون الأدائية" ترجمة: نهاد صليحة (القاهرة) وزارة الثقافة 1997، ص 1. للمزيد أنظر: جياني فاتيمو "نهاية الحداثة وأزمة النزعة الإنسانية" ترجمة: أنور مغيث (مجلة أصول) باريس العدد الثالث، 1994.

(2) Oxford, Dictonary of Philosophy, Simon Blackburn, Oxford University Press, 1996.

(3) محمد على شمس الدين "حركة الحداثة أين؟" مجلة كتابات معاصرة (بيروت) العدد 11، 1991، ص 35.

ويؤكد البعض على الصلة الوثيقة بين الحداثة والماركسية، وهم في ذلك يقتربون من موقف فلاسفة فرانكفورت من حيث إن كليهما يمثل ثورة على المفاهيم السائدة في مجتمع ما.

ولعل العقلانية الجديدة التي ظهرت خلال القرن الثامن عشر هي بداية الحداثة الفعلية، ليس فحسب في طريقة التفكير نفسها وإنما في نمط الحياة والمعيشة والذوق العام وأسلوب التعامل مع القضايا والمشاكل الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، ولعل ذلك يرجع في المقام الأول إلى صعود الطبقة البرجوازية إلى مركز القوى الفعلية بعد انحسار هيمنة طبقة النبلاء وما كان يتلاءم معها إبان العصر الكلاسيكي من أدب يتجه إلى التعميم وفصل الأنواع ومن فكر اجتماعي وتشريعي محافظ ورؤية ميتافيزيقية تقوم على التجريد. إن المتأمل لواقع القرن الثامن عشر وخاصة في فرنسا يدرك إنه عصر التحولات الجذرية نحو الحداثة العصرية بكامل صورها.[1] ومن خلال هذا العرض نستطيع القول بأن الحداثة اتجاه فكري اقترن ظهوره بفلاسفة النهضة في القرن الثامن عشر وخاصة مع كل من ديكارت وكانط.

وبدلاً من أن نقدم التعريفات المتعددة لمفهوم الحداثة سنسعى إلى تحديد خصائصها المختلفة أو أبعادها المتنوعة "البعد التقني – البعد السياسي – البعد السيكولوجي".

أ) البعد التقني أو العلمي:

هناك من يرجعون الحداثة إلى التقنية والنزعة العلمية وهذا الفريق من الباحثين يرى أن الحداثة هي عصر الإنتاجية، من خلال ازدهار العلوم والنمو العقلاني والمنهجي لوسائل الإنتاج ويتجلى ذلك في تقوية العمل الإنساني وتشديد السيطرة على الطبيعة، فالإنسان والطبيعة أصبحا مجرد قوى إنتاجية مرتبطة بخطط فعالية

(1) محمد على الكردي "الحداثة وما بعد الحداثة" مجلة إبداع (القاهرة) الهيئة العامة للكتاب، العدد7، 1996، ص 17– 23.

قصوى. وهذا يؤسس تحول عميق داخل الحداثة يظهر بوضوح في الانتقال من حضارة العلم والتقدم إلى حضارة الاستهلاك والترفيه.[1]

ومن خلال ذلك تظهر طبيعة ثانية من نوع جديد وهي ما يطلق عليها هابرماس **"استحالة بشرية "**[2] جديدة، فيوجد تكوين لمجتمع أنثروبولوجي يجمع بين التقنية والمجتمع، فقد حدث عصر تقني جديد يتبع بدوره حقبة عصر تقني قديم، ومن هنا نجد أن التقنية تحاول جاهدة ابتلاع الديمقراطية.

فالحداثة لا يمكن فصلها عن النجاحات الكبيرة التي حققتها العلوم والتكنولوجيات المختلفة، ولا عن التطور العقلاني لمختلف أنظمة الإنتاج وتسييدها وتنظيمها، بحيث تماثلت وعصر الإنتاجية "سواء من حيث تكييف إنتاجية العمل البشري أو من حيث سيطرة الإنسان على الطبيعة وقوى الإنتاج المختلفة، ومختلف مخططات الفاعلية والمردودية الأعلى".[3]

يتوقف هابرماس عند الحداثة التقنية أو العلمية وذلك في سياق نقده للاتجاه الوضعي وإن كان قد سبقه إلى ذلك ماركيوز أحد رواد المدرسة النقدية من خلال كتابه **"الإنسان ذو البعد الواحد"**، فالوضعية في نظر هابرماس "هي الميل إلى تحنيط العلم يتحول معها إلى قدرة هائلة على تقديم إجابة لكل سؤال ووضع حلول لأي مشكلة أو قضية"[4]، بيد أن النزعة التقنية هي الجنوح إلى اعتبار التطبيق العملي للمعرفة العلمية هو وحده الكفيل بأن يقدم المجتمع، وقد أخذ هابرماس على عاتقه مهمة كشف الغطاء عن الوهم التقني ومضمونه. فالتكنولوجيا تضفي على الأشياء صفة الأدوات وتحولها إلى مجرد وسائل فتصبح بذلك مجرد وسائل لتكون عائق أمام

---

(1) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 113.

(2) هابرماس "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ص 13 – 14.

(3) المصدر السابق. ص15.

(4) Habermas: On The Logic of Social Sciences, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, P. 62 .

التحرر إذ يتحول الإنسان نفسه إلى أداة.[1]

فالآلات والأدوات تنتمي إلى نظام تكنيكي يجعلها ممكنة وهي تبني العلاقات بين البشر وأنفسهم من جهة وبينهم وبين عالم الموضوعات والمواد الخام من جهة أخرى. لا يطرح التكنيك نفسه على الفكر كمجموعة أدوات متفرقة ولكن كنسق متكامل ان لم يعارض الإرادة الإنسانية فإنه على الأقل يتجاوزها، ويتجلى ذلك من خلال تضارب مواقف المفكرين من التكنيك. ولقد ساد لزمن طويل الاعتقاد بأن التكنيك يزيد من قدرة الإنسان وتزايد القدرة يمكن ان يؤدي إلى تزايد الحرية وبالتالي إلى إمكانية تحسين واضح للظرف الأخلاقي الإنساني. اعتقدنا ذلك طويلاً ولكن اليوم هذا الأمل محل خلاف، لم يكن هذا الخلاف ملحوظاً في القرن التاسع عشر فقد كان هناك اعتقاد سائد يجمع بين الفلاسفة على اختلاف انتماءاتهم الفكرية، من فيلسوف مادي مثل انجلز إلى فيلسوف كاثوليكي مثل تياردو شاردان بان تقدم العلوم وتطور التكنولوجيا يوسع من مجال الحرية لدى البشر ويساهم في ترقيتهم الأخلاقية، أما اليوم فهذا الاعتقاد لا يحظى بنفس الإجماع.[2]

ب) البعد السياسي:

ومقابل ما سبق يعطى البعض الأولوية للبعد السياسي على الأبعاد الأخرى، فهذا البعد يتمثل في البنية السياسية للحداثة، وهو عبارة عن تجسيد للدولة في أي شكل من الأشكال، نوع من التعالي المجرد، في صيغة دستور والوضع الصوري للفرد وتحت عنوان الملكية الخاصة أضف إلى ذلك العقلانية البيروقراطية والمصلحة المرتبطة بالوعي الفردي الخاص.

فهيمنة الدولة البيروقراطية لم تزداد نمواً إلا مع تقدم الحداثة، ولأنها مرتبطة بتوسع مجال الاقتصاد السياسي وأنساق التنظيم، فإن الحداثة تتركز في كل قطاعات

---

(1) سالم يفوت "هابرماس ومسألة التقنية" مجلة فكر ونقد (المغرب) العدد الأول، السنة الأولى 1997، ص 45.

(2) أنور مغيث "التكنيك" ص 369 – 379.

الحياة، بتعبئتها لصالحها وبعقلنتها على صورتها الخاصة.

وهذا ما يؤكد خصوصية الدولة الحديثة القائمة على القانون والمؤسسات القانونية والمكونة من مواطنين أحرار لهم حقوق، وخاصة حق المواطنة وحق الملكية، وحق التعبير وهذا كله يؤدي إلى الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، والتأكيد على قيمة الوقت فعصر الحداثة أصبح كل شيء فيه يُقاس بالزمن (عمل – إنتاج – إدارة.... الخ).

ومن هنا حرص هابرماس على بيان الحداثة وخطابها السياسي في واحد من أحدث كتبه وهو **"الحداثة وخطابها السياسي"**، والذي يعرض فيه للقضايا المختلفة، ويهمنا منها الدراسات الأربعة الأخيرة وهي:

أزمة دولة الرخاء واستنهاك الطاقات الطوباوية.

1- مستقبل الديمقراطية.

2- المواطنة والهوية القومية.

3- إضفاء الشرعية بواسطة حقوق الإنسان.[1]

مما يوضح لنا الجانب أو البعد السياسي للحداثة الذي يظهر بوضوح لدى هابرماس، والذي يرتبط بشكل من الأشكال بالجانب الأخلاقي كما سنوضح.

ج) البعد السيكولوجي:

وهناك من ينقبون في الأساس النفسي الذاتي ويتمثل هذا البعد في اعتبار الحداثة مفهوم سيكولوجي فردي في مواجهة مبدأ الإجماع ذي المضامين الدينية للمجتمع التقليدي، فإن العصر الحديث يتميز بظهور الفرد بوصفه كائناً يحوز وعياً مستقلاً، ومع ذلك يجد الإنسان بكل صراعاته الشخصية والنفسية ومصلحته الخاصة

---

(1) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ترجمة: جورج تامر (بيروت) دار النهار للنشر طبعة أولى 2002، وتتناول المقالات الأولى "الحداثة مشروع غير مُنجز". مارتين هايدغر – عمله ونظرته إلى العالم. هل نتعلم من الكوارث؟

ووعيه، يجد نفسه محاصراً بنسيج من وسائط التواصل والتنظيمات والمؤسسات واستلابه الحديث وتجريده، وفقدان هويته داخل العمل والترفيه واللاتواصل، فإن الإنسان يبحث عن تعويض نسق بأكمله للشخصنة من خلال الأشياء والعلاقات.[1]

يظهر هذا البعد في التوجه الفني والأدبي لحركة الحداثة من حيث الثورة على الأشكال التقليدية الكلاسيكية، ومحاولة استشراق آفاق إنسانية جديدة تنمو تجاه الشعور والوجدان والذات والأنا بوجه عام.

ومن أهم الفلاسفة النقديين الذين اهتموا بالبعد السيكولوجي ماركيوز، الذي أكد في كتابه "إيروس الحضارة" على رفضه احتقار الذات الدنيا، فقد أعاد ماركيوز في هذا الكتاب النظر إلى فرويد.

وكذلك نجد فيلسوفاً آخر قد ادخل التحليل النفسي في مدرسة فرانكفورت ألا وهو أريك فروم، فقد وجد في التحليل النفسي أداة لتفكيك الحلقة الشهيرة من البنية الفوقية إلى البنية التحتية. فقد صدر مقالاً لفروم يحاول فيه إنشاء علاقة بين التحليل النفسي والماركسية عن طريق توسيع تفسيرات فرويد فيما يتعلق بالفرد لتشمل الموقع الطبقي للأسرة والوضع التاريخي للطبقات الاجتماعية، وتابع فروم في أعماله اللاحقة هدف إقامة علم نفس اجتماعي ماركسي يمكن أن تندمج فيه نظرية فرويدية معدلة وخاصة في نموذجه "الشخصية الاجتماعية" التي صاغها في ملحق كتابه **"الخوف من الحرية"**[2]، ولكن حدث أن فروم ابتعد عن المدرسة الفرانكفورتية بسبب تفسيره السوسيولوجي الجديد الذي كان موضع نقد.

نلاحظ أن هابرماس قد قارب في المقام الاول التحليل النفسي من زاوية معرفية في **"المعرفة والمصلحة"**، هو تحديد موقع العلم الذي يشكله التحليل النفسي المستند

(1) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 113.

(2) أريك فروم "الخوف من الحرية" ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد (بيروت) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة أولى، 1972، ص 240 – 250.

أساساً على فرويد فقد شدد هابرماس على عدم اختزال التحليل النفسي إلى أي نموذج من النموذجين المعرفيين، وشدد بالأخص على الاستثناء الذي يشكله التحليل النفسي بالنسبة للتأويل.[1]

(1) Habermas: Knowledge and Human Interests. P. 190.

هابرماس والحداثة

نـود أن نـشير إلى أن هابرمـاس في تـصوره للحداثـة درس وحلـل كثـير مـن النصوص الفلسفية التي تضمنت أسئلة الحداثـة، مـن فلاسـفة الأنـوار وكـانط إلى ديريدا وكاستورياديس، ومن خلال اعتقاده في دور وامكانية الحداثة في طرح حلول للمجتمع الإنساني أختلف مع فلاسفة ما بعـد الحداثـة معتـبراً إنهـم يمثلـون تيـاراً مناهضاً للحداثة، مؤكداً على انه لا زال للحداثة أهميتها ودورها في عصرنا.

يحدد لنا هابرماس البداية التاريخية لظهور الحداثة ويرجعهـا إلى عـصر النهـضة الأوروبية مما يعطى لها دلالة تاريخية اجتماعية سياسية، حيث يرى أنهـا قـد ظهـرت بداية من خلال لفظ حديث والتي اسـتعملت لأول مـرة في نهايـة القـرن الخـامس الميلادي، ولكنه يرى "أن مفهوم الحداثة ارتبط بعصر النهضة"[1] فيعتـبر أن الفكـر الغربي منذ أواخر القرن الثامن عشر جعل من الحداثة موضـوعاً فلـسفياً، وحـاول بنفسه إعادة بناء خطاب فلسفي حول الحداثة.

وقد شغل الفيلسوف في كتاباته وحواراته وأحاديثه بقضية الحداثة، وهو يرجـع إلى ماكس فيبر الذي يُعتبر مرجع أساسي للحداثة، فالبنيات الاجتماعية الجديـدة في زمن الحداثة تتميز باختلاق نسقين تبلورا حول مركزين لهما قدرة كبيرة على التنظيم هما "المبادرة الرأسمالية – الجهاز البيروقراطي".[2]

والحقيقة التي يؤكد عليها الباحثون هي أن طريق الحداثة هو العقل والعقلانية. لقد كان العقل هو أساس التمييز بين العصور الوسطى التي ساد فيهـا الاعتقـاد في

---

(1) Habermas: Le Moderne et le post-Moderne, Revue Letter International, N. 14, 1987. P. 39.

(2) Ibid.P. 40.

الدين والوحي والإيمان باعتباره سلطة تعلو العقل أو على الأقل لا تتعارض والعقل، بل أن التوفيق بينهما كان هدف أغلب الفلسفات، إلا أن تحول العقل إلى العالم والطبيعة أقام تمييزاً وفصلاً بين العصور القديمة والوسطى والعصر الحديث أي انه أساس الحداثة.

لقد انطلق هابرماس من سد الثغرات التي وجدها في النظرية النقدية، ونصّب نفسه مدافعاً عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساساً لنظرية اجتماعية نقدية جديدة، ومن أجل هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحداثة وما آل إليه العقل الحديث، كما وجد نفسه أيضاً في حالة مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتيارات ما يسمى **"ما- بعد - الحداثة"** ونزعاتها التفكيكية للعقل وكان عليه أن يتصدى للمطالبين بتحجيم دور العقل والمحتجين على هيمنته، داعياً لتفعيله لا لتحجيمه، رافعاً شعار "أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد".[1]

تحولت الحداثة إلى إيديولوجيا أنتجت خطاباً غائباً، وألهت العقل وحولته إلى أداة وأقصت الديني باعتباره فكر منافي للعقلانية، ويحاول هابرماس هنا إيضاح أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد.

يحاول هابرماس تطوير مشروع الحداثة لأنه يعتبر الجدل العقلي والعلاج للمجتمعات في الحق - العدل - الحرية، فهو يدعو إلى المزيد من المناقشة العقلية للقيم والمعايير، ولذلك نجده يرجع إلى كانط ويستخدم اتجاهاته في العقل ويؤكد هابرماس على "أن المجتمعات الرأسمالية يتم فيها الحد من دور العقل"[2]. أضف إلى ذلك، إن الحداثة هي وعي لعصر جديد لم يعد يعتمد على معايير من الماضي، فكما يرى هيجل فإن الحداثة هي وعي لعالم حديث يقطع كل علاقة بالماضي، فهي تعتبر مرحلة تحول.

---

(1) عطيات أبو السعود "نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس" مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، 2004، القاهرة، ص 315.

(2) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص8.

يفضل هابرماس أن يسمى القرن السابع عشر قرن وعي الحداثة، كوعي لعصر تاريخي جديد الذي لم يعد يعتمد على المعايير القياسية للجمال المطلق لكن هذا العصر له مبادئه الجديدة التي ليس لها أي علاقة بالماضي، فالحداثة لابد لها "أن تخلق معياريتها من ذاتها وهي في ذلك تتبع معايير غير خارجية لكنها تاريخية، فالحداثة تحمل في معناها الجديد- وهو ضد - القديم".[1]

ويحاول هابرماس أن يرى خيوطاً ونسيجاً للحداثة من خلال قراءته لكانط ونصوصه الفلسفية، فهو يعتبر أن "المفهوم الكانطي لعقل صوري ومتميز في وقت واحد، يؤدي إلى ظهور نظرية جديدة للحداثة".[2]

نستطيع أن نقول أن الحداثة كما قال هابرماس هي "الوعي بالمرحلة التاريخية، التي تقيم علاقة مع الماضي، من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نتيجة لنوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر".[3]

يرى هابرماس أن الباحث عن مقدمات الخطاب الفلسفي للحداثة عليه الرجوع إلى هيجل، وذلك لفهم الدلالة التي كانت تمتلكها العلاقة الداخلية بين الحداثة والعقلنة، تلك الدلالة التي أصبحت بديهية مع ماكس فيبر والتي أصبحت اليوم موضع شك وتساؤل، ويبرر هابرماس الرجوع إلى هيجل باعتباره "أول فيلسوف طور بكل وضوح مفهوماً محدداً للحداثة" فهيجل يستعمل مفهوم الحداثة داخل سياقات تاريخية للإشارة إلى فترات بعينها كأن يقول "الأزمنة الحديثة"، "الأزمنة الجديدة" فمبدأ الذاتية عند هيجل يعتبر المؤسس الفعلي للحداثة والأزمنة الحديثة، ويقترن لدى هيجل "مفهوم الذاتية Subjectivite بالحرية والتفكير".[4]

---

(1) المصدر السابق ص11.

(2) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action in: the Continental Philosophy Reader. Ed.By Richard Kearney and Mara, Routledge, London, 199, p. 26.

(3) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 12.

(4) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 9.

يرى هابرماس أنه إذا أضفنا مفاهيم مثل: الثورة والتقدم والتمرد والتطور والأزمنة وروح العصر، إلى الأزمنة الجديدة والزمن الحاضر، فإن ذلك يقربنا من المُشكل الأساسي الذي طرق الوعي التاريخي بالحداثة والذي يتمثل في كونه الزمن الحديث المرتبط بالثقافة الغربية يثبت أن "الحداثة لا تقدر ولا تريد أن تستعير المعايير التي على أساسها تتوجه من مرحلة تاريخية إلى أخرى، أنها مضطرة لأن تستمد معياريتها من ذاتها، وبدون استعانة ممكنة فإن الحداثة لا ترجع إلا إلى ذاتها".[1]

قد لاحظ هابرماس أن أهم ما يميز الخطاب الفلسفي للحداثة هو أن هناك مؤاخذة ثانية تظهر عند كل الفلاسفة الذين اقتربوا أو نظروا لمسألة الحداثة من هيجل مروراً بماركس ونيتشه إلى هايدجر، وباطاي ولا كان وفوكو وديريدا، وهي تمثل في اتهام موجه ضد عقل يتأسس على مبدأ الذاتية وهو "أن العقل لا يدين الأشكال الظاهرة للاستغلال إلا لكي تحل محلها السيطرة الثابتة للعقلانية نفسها".[2]

ومن هنا ولهذا السبب يتوقف هابرماس أمام هيجل ويفسح مجالاً واسعاً لبيان دوره في فهم وتأسيس الحداثة. ذلك لأنه جعل الحداثة تفتح على المستقبل انطلاقاً من ذاتها. فيؤكد هابرماس على أن هيجل يبحث عن حداثة تنفتح على المستقبل وتبحث عن الجدة ولا يمكن استخلاص مكانتها إلا من ذاتها، وهذا ما يؤكده هيجل بما يسمى باسم مبدأ الذاتية المشار إليه سابقاً، فيشير هابرماس إلى "أن هيجل لم يكن الفيلسوف الأول الذي ينتمي للحداثة ولكنه الأول الذي باتت الحداثة لديه قضية أساسية، وأول ما يظهر في نظريته هو الشكل المفهومي الذي يعيد تأليف الحداثة، ووعي العصر، والعقلانية".[3]

لقد أصبحت الحداثة مع هيجل ذات منزع تاريخي، فأصبح الوعي بالتاريخ

(1) المصدر السابق.ص10 – 12.

(2) المصدر السابق.ص 13 – 14.

(3) المصدر السابق.ص 69.

يزداد حدة ويشكل لحظة مسيطرة في الحداثة، وأصبحت الحداثة تفكر على أنها معطى تاريخي وليس أسطوري أو طوباوي ونتيجة لارتباطها بالزمن والتاريخ. تريد الحداثة أن تكون دائما معاصرة وعالمية. وهذا ما أكده هابرماس في كتابه القول الفلسفي للحداثة من "أن الحداثة لدي تتحدد من خلال تيارين، التيار الاول يمثله لوكاتش والنظرية النقدية، والتيار الآخر يمثله ماركيوز في كتاباته في مرحلة الشباب".(1)

وسنتوقف لتناول تحليل (تحديد) هابرماس للمضمون المعياري للحداثة:

من أجل صياغة المضمون المعياري للحداثة، عمل هابرماس على إخضاع التراث الفلسفي الذي تكونت وتبلورت في داخله نظرية الحداثة، سواء بتبني إستراتيجيتها العقلانية أو من منطلق نقد عملياتها وإنتاجاتها وذلك منذ كانط إلى كاستورياديس، إي ابتداء من أول نسق فلسفي نقدياً حاول تلمس الملامح الفلسفية للحداثة إلى أكثر المواقف الفلسفية نقداً لكلية العقل.

فالخطاب الفلسفي الذي يتخذ من النقد اعتباراً مبدئياً في نظريته للحداثة، لاسيما في القرن العشرين عند هايدجر والنظرية النقدية الأولى وفلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين، لا يمكن لأصحابه فهم الموقع الذي يحتلونه لأنهم ينتجون مفارقة هائلة تتمثل في كونهم يرفضون الارتباط الأحادي سواء مع الفلسفة أو العلم أو الأخلاق أو القانون أو الأدب أو الفن، وفي نفس الوقت يعارضون كل عملية رجوع إلى الأشكال الدوغمائية للفكر التقليدي، ويلاحظ هابرماس أن هناك في كل مرة وحدة عناصر غير متطابقة فيما بينها وخلطاً يتعارض بشكل أساسي مع التحليل العلمي العادي.

وهناك ضعف آخر يتناوله هابرماس والذي يميز الخطاب الفلسفي الرافض للأشكال الحديثة للحياة، يتمثل في أشكال النقد كما تمت صياغتها من طرق هيجل

---

(1) هابرماس " القول الفلسفي للحداثة " ص 23.

وماركس وفيبر ولوكاتش وغيرهم، تُميز في عمليات العقلنة الاجتماعية بين المظاهر الحاملة للتحرر والتوافق من جهة، وبين المظاهر القمعية التهديمية التقسيمية من جهة ثانية، ومن هنا فإن النقد لم يعد قادراً على تمييز التناقضات والاختلافات والفروق.[1]

وعند قراءة هابرماس لنصوص ماكس فيبر يرى ان الحداثة تتخذ أشكالاً مغايرة وضعيفة ولا يعوزها الشك، وذلك لاعتمادها على أدوات معرفية جديدة فلاحظ هابرماس ان فيبر حاول عقلنة الحداثة، ولكن بشكل غائي، أي يحاول ان يصل إلى غاية وهدف ولذلك حاول هابرماس "تحليل تاريخي للنظريات المتعلقة بذلك".[2].

نتيجة لذلك كان على هابرماس ان يقوم بعملية سرد وتصفية للرصيد الفلسفي والعلمي، ويحاول إعادة بناء عناصر عامة جديدة لنظرية الحداثة التي يحاول بها صياغة مفهوم جديد للعقل التواصلي.

نشير هنا إلى جانب مهم قد تناوله هابرماس باستفاضة وهو من الملامح الرئيسية لفلسفته وخاصة الاجتماعية وهو: أن فلسفة البراكسيس أرادت استعارة مضامين الحداثة من عقل متجسد في سيرورة الوساطة للممارسة الاجتماعية، والسؤال الآن هو المحاولة عن معرفة ما إذا كان المنظور الكلي الملازم لهذا المفهوم – البراكسيس – قد تغير من خلال إحلال مقولة الفاعلية التواصلية مكان العمل الاجتماعي؟

يذهب هابرماس بالقول إلى أن ماركس يؤكد على أن الممارسة الاجتماعية تنمو ضمن أبعاد الزمن التاريخي والتحيز الاجتماعي، فالسيرورة الوسيطة للعمل ترجع إلى الطبيعة من ثلاث جوانب مختلفة وهي:

1 – الطبيعة المعاشه للحاجات التي تحس بها الذوات.

---

(1) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 150 – 156.

(2) Habermas: The Theory of Communicative Action. V2. p. 333 .

2- الطبيعة الموضوعية.

3- الطبيعة ذاتها المفترضة في العمل.[1]

لمحاولة بناء المضمون المعياري للحداثة -- يذهب هابرماس -- انه لابد لنا من الإقرار بانفصال العناصر الثلاثة التي يتألف منها "**جدل العقل**" وعلى الذاتية كمبدأ للحداثة تحديد مضمونها المعياري. فالعقل المتمركز على الذات ينتج تجريدات تقسم الكلية الأخلاقية إلى قسمين، وبالرغم من ذلك فإن التفكير الذاتي وحده افتراضي، أن بإمكانه تأكيد ذاته بوصفه قوة مصالحة والذي تبنى ذلك هو فلسفة البراكسيس، ومن خلال هذا فإن المضمون المعياري للحداثة لا يمكنه "استباق الأدوات المفهومية التي تسمح بتشخيص الأزمة أو تجاوزها".[2]

وعندما يتحدث هابرماس عن مكونات العالم المعيش فإنه يقصد بذلك الثقافة والمجتمع والشخص البشري فمفهوم العالم المعيش Lebenswelt عنده مفهوم أساسي في بنائه النظري وخاصة في علاقة هذا العالم بالنسق، وفي تناوله لهذه المكونات الثلاثة للعالم المعاش يؤطر هابرماس باستمرار النشاط التواصلي داخل السياقات المختلفة التي تنتجها مجالات العالم المعيش.[3]

وبقدر ما يتعلق العالم المعيش فإن أفراد الفاعلية التواصلية ملزمون ببذل المزيد من الجهد لضمان التفاهم فيه فهابرماس يعرف جيدا أنه يبحث عن المضمون المعياري للحداثة داخل عالم تتجاذبه نوعان من إرادة القوة هما:

1- إرادة التحرر والنزوع نحو السعادة.

2- إرادة السلطة والإنتاج.

وهذا التمايز بين الإرادتين هو الذي يميز الحداثة منذ أكثر من قرنين. ويدرك

---

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 521 – 522.

(2) المصدر السابق ص 530- 531.

(3) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 157 - 158.

هابرماس ان مقاربته للحداثة ذات بُعد مثالي واضح، معتبراً أن "المقاربة التي وظفتها نظرية التواصل لا تظهر إنها قادرة على المحافظة على المضمون المعياري للحداثة إلا لصالح مجموعة من التجريدات من النوع المثالي".[1]

يؤكد هابرماس على التفاهم والاتفاق والتواصل والإجماع، وتمشياً مع فهمه المعياري للحداثة، باعتبار أن العالم الحديث بمختلف عوالمه المعاشة يحتاج إلى "أخلاق تواصلية بهدف خلق شروط معيارية للاتفاق على الحقيقة المبرهن عليها دوما والمتحولة على الدوام، على أساس أن ادعاء الحقيقة يفترض نوعاً من التنظيم المؤسسي للمناقشة العمومية، لأن نظرية الفاعلية التواصلية تؤكد على العلاقة العضوية بين مختلف أشكال الممارسة وفعل العقلنة".[2]

نتيجة لذلك كله يتعارض موقف هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة الذين يصفهم بأنهم يمثلون نوعاً من النزعة الفوضوية فالاحتجاج على الحداثة مطلب مُكون للحداثة نفسها ولكن رفضها مطلقاً يعبر عن نفي للذات، وأيضاً هذا النفي ليس له أي قيمة معيارية.

---

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 413.

(2) المصدر السابق. ص 414.

هابرماس وما بعد الحداثة

قبل أن نتطرق للحديث عن موقف هابرماس من فلسفة ما بعد الحداثة تمهيداً لتحليل موقفه الفلسفي المعبر عنه في أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد. يتوجب علينا أن نتوقف عند مفهوم "ما بعد الحداثة" Postmodernism وبيان موقفه من فلاسفة ما بعد الحداثة. ففي الثمانينيات من القرن العشرين ظهرت في بريطانيا مدرسة في علم الاجتماع شبه متكاملة تسمى مدرسة ما بعد الحداثة، كما ظهرت نصوص مؤسسة لعلماء في الاجتماع والتاريخ والاقتصاد مثل نصوص: سكوت لاش، براين تورنر، وديفيد هارفي. حاولت أن تقيم حواراً مع فلاسفة ما بعد البنيوية أمثال: دريدا وفوكو وليوتار، ومع فلاسفة مدرسة فرانكفورت أمثال: ادورنو وهابرماس، مع تأويل خاص لأعمال ماركس وفيبر.[1]

أما من الناحية الفلسفية فنستطيع القول أن نص ليوتار الذي ظهر عام 1979 والذي يحمل عنوان "الوضع ما بعد الحداثة" هو أول نص يطرح الأفكار الأساسية لما بعد الحداثة التي يمكن إجمالها في الاعتراض على مختلف قيم الحداثة كالتقدم والحرية والعقل والإقرار بفشل مشروع الحداثة الغربية. ففي نظر ليوتار أن غياب الأفق الكوني والتحرر العام، يسمح لإنسان ما بعد الحداثة بالتأكد من نهاية فكرة التقدم والعقلانية والحرية. ولعل أهم مظهر من فشل الحداثة في نظره هو أن نصف البشرية تواجه التعقيد والنصف الآخر يواجه المجاعة، وان الحروب التي عرفتها البشرية تركت الإنسان يعيش بلا أوهام أو أساطير أو وفقاً لتعبيره من دون نصوص سردية كبرى Metarecits.[2]

وقد استقى فلاسفة ما بعد الحداثة أراءهم من منبعين أساسيين مثلوا بحق

(1) "مدخل إلى ما بعد الحداثة" ترجمة: احمد حسان. ص 167 – 170.

(2) المرجع السابق. ص 171 – 187.

الأساس والمنهل الرئيسي لهؤلاء الفلاسفة وهم: نيتشه وهيدجر، فقد انتقد نيتشه عبادة العقل التي تدور على توهم أن العقل قادر على معرفة الحقيقة والوجود، في حين أن المنطق وهو من نتاج العقل وهم ومبادئ العقل هي من اختراعه، ثم يزعم إنها قوانين الوجود. ولهذا ليس ثمة ركائز يمكن تبريرها عقلياً، ولكن ثمة وجهات نظر. والطبيعة تضيّق من مساحة وجهة النظر ومن ثم تتقلص مساحة الحرية.[1] أما هيدجر فيشير إلى ان الحداثة قد نسيت ان تسأل عن الوجود وأكد أيضاً على ضياع الإنسان حيث اصبح بلا مأوى وعن النزعة الإنسانية من حيث هي السبب الرئيسي لحروب الدمار.[2]

قبل أن نتعرض لقراءة هابرماس لفلاسفة ما بعد الحداثة، تجدر بنا الإشارة إلى كانط الذي يعد في نظر البعض مصدر لهؤلاء الفلاسفة، فقد اهتم كانط بالنقد الذي يعني نقد قدرات العقل المعرفية وبيان حدود هذه القدرات، وتحدث عن عدة عقول، النظري والعملي والجمالي، مما يبين التعدد والاختلاف داخل العقل وهو ما دفع فلاسفة ما بعد الحداثة خاصة ليوتارد في كتب متعددة إلى تفسير فلسفته تفسيراً جديداً يجعل منها مصدراً لما بعد الحداثة والاختلاف.

وإذا كانت معظم الدراسات ترد أصول ما بعد الحداثة وفلسفة الاختلاف إلى نيتشه، وكذلك الأمر مع هيدجر الذي يُعد من أهم ممثلي تيار ما بعد الحداثة. فانه يمكن القول أن نيتشه وهيدجر بدورهما اهتما بالفلسفة الكانطية وهذا ما أكده دولوز في كتابه **"نيتشه والفلسفة"**، موضحاً العلاقة بين نيتشة وكانط.[3] كذلك

(1) مراد وهبه "ما بعد الحداثة" مجلة إبداع (القاهرة) الهيئة العامة للكتاب، العدد11، 1992، ص 41.

(2) مراد وهبة "ما بعد الحداثة" ص 41 – 42.

للمزيد انظر: "الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة" مجلة قضايا فكرية (الكتاب29) 1999.

(3) أحمد عبدالحليم عطية "كانط – وما بعد الحداثة" مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 10، 2004 ص 331 – 380.

الدراسات التي قدمها هيدجر عن كانط ومنها مقالته **"كانط ومشكلة الميتافيزيقا"**، فهناك شبه بين الاثنين من حيث إن كلهيما اهتم بإشكالية الوجود المتعين.

وفي كتاب ليوتار **"المختلف"** Le Différend، نجد اهتماماً كبيراً بهذا الفيلسوف، فقد خصص ليوتار هذا الكتاب ليتحدث فيه عن كانط حيث تناول فيه النقد التاريخي والسياسي عند كانط.

والنزعة الكانطية تظهر بوضوح عند فيلسوف من فلاسفة ما بعد الحداثة وهو جاك ديريدا الذي يلتزم في كثير من تأكيداته بالنقد الكانطي التنويري، فقد شدد ديريدا على ضرورة الوفاء بالعهد مع تقاليد النقد التنويري الكانطي.

نجد من خلال ذلك كله حضور فلسفة كانط النقدية عند عدد من أنصار تيار ما بعد الحداثة، أمثال "دولوز- فوكو- ليوتار- ديريدا"، فالفلسفة النقدية الكانطية عنصر أساسي ومكون رئيسي من عناصر فلسفاتهم، فقد خصص كل منهم دراسة أو اكثر حول فلسفة كانط أضف إلى ذلك إشارات عديدة إلى كانط في مختلف كتبهم فهناك حضور واضح لكانط في مؤلفاتهم. فقد وجد فلاسفة ما بعد الحداثة في النقد الكانطي سبيلاً وجدوا فيه تساؤلاً حول آنيتنا الحالية، فكانط لا يقل أهمية ومكانة عن نيتشة بالنسبة لهذا الاتجاه الما بعد حداثي.(1)

وقد كان لهابرماس موقف واضح وجلي من فلاسفة ما بعد الحداثة، وسوف نتحدث هنا عن موقفه من أشهر فلاسفة ما بعد الحداثة وهم: **"نيتشه – هيدجر – ديريدا – ليوتار"**.

1- هابرماس بين نقد الحداثة وفريدريك نيتشه:

يربط هابرماس بين نيتشه ومدرسة فرانكفورت، موضحاً ان له تأثيراً قوياً على المدرسة خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. فكان لهابرماس دراسات تتعلق بالجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، ومن خلال هذا المنطلق قام بتقسيم المدرسة إلى

---

(1) أحمد عبدالحليم عطية. المرجع السابق. ص 381- 387.

مرحلتين هما:

(1) المرحلة الأولى: تمتد من نشأة المدرسة وحتى الحرب العالمية الثانية وهذه المرحلة كانت تمثيل لتيار الماركسية الغربية.

(2) المرحلة الثانية: تبدأ من الحرب العالمية الثانية، وهنا يظهر تخلي المدرسة عن التأثير الماركسي، وميلها إلى التشاؤم والعدمية متأثرة في ذلك بنيتشه.

وقد حاول هابرماس توضيح التأثير النتيشوي على المدرسة بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك في مقابل التأثير الماركسي على المدرسة رغبة في إثبات "أن نيتشه هو الشخصية الأساسية المؤثرة فيها في هذه الفترة".(1)

فقد اهتم هابرماس من بداية حياته بمن يهولون من الآثار السلبية للحداثة، وذلك من خلال قراءته لأعمال الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، فكان يركز على التراث الماركسي وكتابات الماركسيين المعاصرين له وخاصة الماركسية الغربية. وهنا كان لابد له من قراءة مؤلفات هوركهيمر وادورنو وماركيوز، ووجد إنها ماركسية ولكنه حاول اكتشاف أن هذه الشخصيات "لا تدين لماركس بقدر ما تدين لنيتشه".(2)

وقد لاحظ هابرماس أن نيتشه يعد تراث مشترك بين الاتجاهات الفكرية الفرنسية مثل **"ما بعد البنيوية التفكيكية ما بعد الحداثة"**، والجيل الأول من فرانكفورت وما له من تأثير مماثل عليها. فهو بحق مفكر ما بعد حديث سابق لأوانه. وقد صرح في 1888 ان العدمية أصبحت تدق على الأبواب، وان أعماله بدأت تُفهم فقط. وبشيء من الثأر لتجاهلها بعد مضي قرن كامل من الزمن.

لقد اكتسب نيتشه شهرة كبيرة عندما صرح بـ "موت الإله" ولو ان الكثير يرون ان هذه الصيغة ليست إلا تعبيراً مجازياً عن فقدان الأسس الفلسفية، ولكنها أيضاً

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 85.

(2) Habermas: Autonomy and Soliderity.p. 98.

تمثل شكلاً جاداً من الأشكال ضد الألوهية. وعلى كل حال فإن نيتشه يعني انه لم يعد بإمكاننا التأكد من أي شيء، فالأخلاق كذبة والحقيقة خيال ولا يبقى أمامنا إلا الخيار الديني المتمثل في تقبل العدمية والعيش بدون أوهام، ولم يبق أي ضمان لأسباب الاختلاف خارج لغتنا ومفاهيمها. ويتم الكشف عن الاختلاف أيضاً كجزء من إرادة السلطة، وهي نقطة تربط فكر نيتشه بفكر هيدجر ثاني أباء ما بعد الحداثة.[1]

نشير إلى أن ليوتار باعتباره من ورثة الإرث النيتشوي لا يتجاوز نيتشه بل يقف على أرضيته ويستعير مباشرة تعريفه للعدمية. فهو يعرفها بأنها المرحلة التي تنتهي فيها إلى الاعتراف بأن لا شيء يمتلك قيمة، أو المرحلة التي لم يعد أي شيء فيها يمتلك قيمة. ان هذا التعريف يقوم فقط باختصار تفسير نيتشه للعدمية باعتبارها حالة سيكولوجية وهي الحالة الوحيدة التي توقف عنها ليوتار.[2]

لقد تماشى التأثير الأدبي المباشر في العشرينات ومطلع الثلاثينيات من القرن العشرين مع مناقشة فلسفية حول تعاليم نيتشه العقائدية. فالنظريات المركزية الثلاث، أي ظهور العدمية وارادة القوة والعود الأبدي، أُعيد صياغتها كمقولات لكاتب فلسفي كما بحثت العلاقة فيما بينها. إلا ان الشكل الضمني لفلسفته التي هي ليست منهجية في عرضها فحسب، بل ابتعدت عمداً عن عملية البرهنة ولا تخضع بالتالي إلا للحِكم الوجيهة المقنعة، يفسح مجالاً واسعاً يتجاوز المألوف أمام شتى التأويلات. "فأندفع المفسرون في الكثير من الأحيان لاستخدام نيتشه كجدار عاكس لفلسفتهم الخاصة".[3]

---

(1) ديفيد لاين "الآمال التنويرية والعدمية تدق الأبواب" ترجمة: خميسي بوغرارة (مجلة نزوى) مسقط العدد26، أبريل 2001، ص 60 – 70.

(2) جمال مفرج "ليوتارد والإرث اليساري للنيتشويه" مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 4-5، 2001، ص19.

(3) هابرماس "حول نظرية المعرفة عند نيتشه" ترجمة: جزيلا فالور حجار (مجلة الفكر العربي

ولكن مهما اختلفت وجهات النظر حول تفسير نيتشه، ومهما تباعدت التأويلات وتناقضت، فثمة قاسم مشترك للجدل الفلسفي السابق حولهُ والذي لم يتجاوز البعد الذي اختاره نيتشه بنفسه. إذ حذا حذو الموجة التي انطلقت إثر التخلي عن التقاليد الفلسفية الكبرى في أواسط القرن التاسع عشر والتي حمل نيتشه نتائجها العملية إلى الأذهان بشكل ساطع تحت عنوان العدمية.

لكن نيتشه لا يكتفي بالحل التشككي الخاص لتلك العدمية السلبية التي تمكث لامبالية إزاء تعددية القيم، كما لا يكتفي بالفردانيه كتكريس حيوي للاعقلانية القيم عموماً بل هو "يحاول من خلال تركيز التفكير على نشأة العدمية إعادة اكتساب القاعدة التي تسمح بإدراك موجه للسلوك والتعامل".[1]

فإذا كانت الحداثة تتميز بوعيها بذاتها وبوعيها بالزمن، أي أنها تمثل مرحلة تاريخية وحضارية جديدة، وهذا الوعي هو مصدر معاييرها وقيمها، فإن نيتشه قد ذهب إلى أن هذه الحداثة فارغة وبدون مضمون فهي لم تأت لنا إلا بالعدمية وتلك النتيجة الحتمية لذلك. إن مشروع الحداثة في نظر نيتشه منهار قبل أن يبدأ فالحداثة قد أنبتت وبشرت بالعقل لكن هذا العقل الحداثي لم يستطع القيام بالتوافق الذي كان يقوم به الدين، ولذلك قد هاجمت الحداثة الدين وأحلت العقل والعلم الحديث مكانه. وهنا نستطيع أن نلمح مع هابرماس الخطوة التي خطاها نيتشه التي تعتبر أبعد من هيجل "فهيجل دافع عن العقل ودوره وإحلاله مكان الدين، أما نيتشه فلن يلجأ إلى أية خيارات هيجلية لمعالجة أزمة الحداثة".[2]

الحل الوحيد لدى نيتشه هو إمكانية عودة الروح الديونيسية أي روح المغامرة والإقدام، وهنا نجد الصبغة المسيحية القوية التي صبغت فكر نيتشه فقد كان اهتمام

المعاصر) لبنان، عدد (58- 59) 1988. ص 74.

(1) هابرماس. المصدر السابق ص 75.

(2) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 137 – 140.

نيتشه بالجانب اللاهوتي المنتظر للخلاص ولم يعطى للجانب التاريخي أو الأخلاقي أية اهتمام بل نقده بعنف. ونستطيع أن نخلص من ذلك إلى أن تأثير نيتشة على مدرسه فرانكفورت كما يرى هابرماس قد أخذ ثلاثة طرق هي:

1- نقد الحداثة والتنوير.

2- نقد العقل، الذي يتحول بعد ذلك إلى نقد العقل الأداتي.

3- التحول نحو الفن باعتباره سبيلاً للخلاص.[1]

ويذهب نيتشه في إحدى كتبه إلى ان "الأمل والخلاص من هذه السلبيات لا ينعقد في الروح الأسطورية، وإنما ينعقد في الروح الدينية وعودتها روح المغامرة، وهذا الطابع الذي يتخذه نيتشه لنفسه يقتصر على الجانب اللاهوتي وعودة المسيح مرة أخرى للخلاص".[2]

في هذا الجو الفكري ظهر نيتشه من خلال محاولة سابقيه لإحلال العقل مكان الدين وقيامه بالوظائف الاجتماعية الكلية. فبدأ نيتشه يقلب خطاب الحداثة رأساً على عقب، وهنا حاول نيتشه إنقاذ ما يمكن إنقاذه، فأخذ يشن حملة نقد شديدة على العقل التاريخي، وأخذ يطرح بديل آخر يتمثل في الأسطورة والفن، وأخذ يرفع راية ديونسيوس **"إله التحول الدائم"** ضد أبولونيوس **"إله العقل والجمال"**. وهنا يجب علينا الإشارة إلى ان نيتشه بعد فترة زمنية وخاصة في زمن نضجه أخذ يتخلى عن ذلك ويعترف بالعلم وأهميته، ولكنه لم يتراجع عن نقد العقلانية الغربية والميتافيزيقا، وهذا ما أكده هابرماس من أن نيتشه أخذ في التردد بين اتباع استراتيجيتين هما:

1- تأسيس فهم جمالي للعالم عن طريق استخدام وسائل علمية لذلك، وذلك من خلال نظرة تشاؤمية.

---

(1) المصدر السابق ص 144 – 145.

(2) F.Nietzsche: The Anti- Christ, Penguin Books, London, 1974, p. 114.

2- نقد الميتافيزيقا بشكل يُمكنه من أن يقتلع جذور الفكر الميتافيزيقي دون أن يتراجع عن كونه فلسفة.(1)

وقد انطلق نيتشه من مقولة العدمية للتأكيد على فلسفة تستطيع أن تحل أموراً كثيرة. وهنا يؤكد نيتشه على أن "العدمية هي المنطق المتناهي لقيمنا ومثلنا الكبرى لأنه يجب علينا أولاً أن نعايش العدمية حتى نفهم ما هي أصلاً قيمة هذه القيمة".(2)

وفي أهم كتب هوركهيمر بالاشتراك مع أدورنو **"جدل التنوير"**، تحول النقد لديهما إلى فلسفة في التاريخ فبدلاً من أن تتبع أوجه اللاعقلانية في فترة تاريخية معينة يتم الحكم على تاريخ الحداثة الأوروبية كلها بأنها مسيرة نحو العدمية. وكان الفيلسوفان هنا متأثران بنيتشه فالحداثة الغربية كما يؤكد هوركهيمر وأدورنو بشرت بالعلم الذي طمسه الغموض في ظل التفكير الديني والأسطوري القديم وذلك بإحلال المعرفة العلمية محل الأفكار الخيالية.(3)

ويرى هابرماس "أن مع دخول نيتشه إلى قول الحداثة تتغير المحاجة رأساً على عقب في مرحلة أولى كانت تصور العقل بمثابة معرفة للذات، ثم حيازة محررة وذاكرة معوضة لكي يكون على مستوى الظهور بوصفة مكافئاً للدين في قدرته على التوحيد، وأن يتخطى انشطارات الحداثة انطلاقاً من قواه المحركة وبهذا يحاول نيتشه استبدال الدين بالعقل".(4)

يشير هابرماس إلى أنه مع نيتشه "يتخلى نقد الحداثة للمرة الأولى عن الاحتفاظ

---

(1) هشام صالح "الخطاب الفلسفي للحداثة" مجلة الكرمل (فلسطين) مؤسسة البيان، عدد 43، 1992، ص49- 51.

(2) هابرماس "حول نظرية المعرفة عند نيتشه" ص 75.

(3) Horkheimer & Adorno: Dialectic of Enlightenment, Philosophical, Fragments toward a philosophy of History, allen lone, London, 1973, px1, p. 3 - 5.

(4) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 140.

بمضمونه التحريري. أن العقل المتمركز على الذات يواجه للمرة الأولى المطلق الآخر للعقل بوصفه مرجعاً لمعارضة العقل".[1]

وينتقد هابرماس الأمل عند نيتشه الذي لا يمكن ان ينعقد إلا في الأسطورة. ومن هنا يضع نيتشه أملهُ في إمكانية عودة الروح الديونيسية، أي روح المغامرة والإقدام، ويصف هذا الأمل بلغة شعرية أسطورية. "يأخذ فكر نيتشه هنا طابعاً مسيحياً قوياً يجعلهُ ينتظر الإله الآتي قريباً أي ذلك الإنسان الأعلى ذو الروح الديونيسية: وبالطبع فان هذا الطابع المسيحي في فكر نيتشه يقتصر على الجانب اللاهوتي، أي ذلك الجانب المنتظر للخلاص ولعودة المسيح مرة أخرى التي هي عودة الروح الديونيسية عند نيتشه وليس الجانب الأخلاقي والتاريخي الذي انتقده نيتشه بعنف".[2]

كما اصبح الفن عند نيتشه هو الذي يُعوض ضياع الميتافيزيقا، أي يصبح هو الميتافيزيقا الجديدة. وما دفع نيتشه نحو هذه النظرة إلى الفن هو "أن الواقع عنده أصبح زائفاً وواهماً والفن هو القادر على ربطنا بالوجود الأصيل".[3]

2- هيدجر. نقد العقلانية والتقنية وما بعد الحداثة:

قد عمق هيدجر بصدق فلسفة الوجود المرتبطة بقضايا الكائن والزمن واللغة.... الخ فكان بممارسته الانطولوجية وتعبيره الدائم عن إرادة خلخلة مكونات الثقافة الغربية وزحزحتها عن أساسها العقلاني، فهو بذلك يضع نفسه في سياق النقد الجذري للحداثة الغربية ومختلف تعبيراتها العقلانية، فهو يتدرج تحت تيار الاحتجاج النيتشوي على الأساس الفكري والروحي والأخلاقي الذي ارتكز عليه المجتمع الغربي.

إن فلسفة هايدجر نفسها قد مكنته من قلب الإشكالية الترنسندنتالية التي سبق

(1) المصدر السابق. ص 55.

(2) المصدر السابق. ص 159.

(3) المصدر السابق. ص 160.

أن عرضها وذلك انطلاقاً من البديل المقترح بعد "الوجود والزمن"، ففي الوقت الذي استنبطت فيه شروط إمكانية قيام التاريخ الخاص بسياق الحياة العينية ضمن هذه الفلسفة، فإن الانطولوجيا الأساسية سيتم فهمها بغض النظر عن هذه الأخيرة. هكذا "فإن هايدجر ومن منظور مغايراً تماماً سيرجع الفلسفة والذات التي تحاول بدون جدوى أن تتأسس أنطولوجياً إلى التاريخ المسبق لمصير الوجود السائد، ويجب أن ينبثق هذا المصير من الكلمة الشعرية ضمن ممارسة الفكر".[1]

وسنقف على موقفه من الحداثة والتقنية، مقارناً بفكر هابرماس النقدي.

لقد اهتم هابرماس بعرض فكر هيدجر، في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" حيث قام بتصفية الحساب مع التراث الهيدجري، "معتبراً إياه امتداد للانفتاحات الفلسفية الجوهرية التي قام بها نيتشه".[2]

فالهدف الذي حاول نيتشه الوصول إليه هو نقد شامل للأيديولوجيا أراد هيدجر بلوغه من خلال تدمير معايش للميتافيزيقا الغربية.

يؤكد هابرماس أن ما يحمله كتاب **"الوجود والزمن"** من نزع التعالي من الأنا المشكل للعالم بلا مثيل صار نقد العقل الذي ابتدأ لاحقاً انطلاقاً من نيتشه المقابل المثالي المتوقع لذلك النقد المادي للعقل المُشيئ أو الأداتي الذي بقي بالطبع ملتصقاً بهيجل، وجامعاً في الوقت نفسهُ ماركس وفيبر بشكل مثمر. وقد دفع هيدجر ثمن غنى تحليلاتهُ المفردة التي كان من بين إنجازاتها إنها كشفت الغطاء عن مقدمات قياس الفكر الحديث الأنطولوجية والثمن "أن هيدجر اقتصر على بُعداً واحداً لتاريخ الميتافيزيقا مُصاغ بشكل لا حرج فيهُ".[3]

(1) هابرماس "هايدجر والنازية" ترجمة: عزالدين الخطابي (المغرب) مطبعة النجاح الجديدة، طبعة أولى 2005، ص 66 – 86.

(2) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 210.

(3) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 39.

في البدء "سيعيد هايدجر الوضع المهيمن للفلسفة الذي فقدته هذه الأخيرة عبر نقد الهيجيليين الشباب. ورغم أن هؤلاء قد أنزلوا الروح من عليائها إلا أنهم استعملوا في ذلك مفاهيم هيجل نفسها، وذلك بغرض إعادة الاعتبار للخارجي إزاء الداخلي وللمادي إزاء الروحي وللكينونة إزاء الوعي وللموضوعي إزاء الذاتي وللحساسية إزاء الفهم وللواقع التجريبي إزاء التأمل. وقد ساهم نقد المثالية هذا في أضعاف الفلسفة، ليس فقط إزاء التطور المستقل للعالم والأخلاق والفن، ولكن أيضاً إزاء الحق المستقل للعالم الاجتماعي والسياسي".[1]

وانطلاقاً من نقده للنزعة الذاتية للأزمنة الحديثة سيستعيد هايدجر الإشكالية التي شكلت منذ هيجل سجل الخطاب الفلسفي للحداثة. وما يهم هنا ليست هي الصبغة الانطولوجية التي أضفاها هايدجر على الإشكالية، بل هي الطريقة المتميزة بالوضوح والتي عمل من خلالها على محاكمة العقل المتمركز حول الذات. ولا يعير هايدجر أي اهتمام للاختلاف بين العقل والفهم وهو الاختلاف الذي سعى هيجل من خلاله إلى تطوير ديالكتيك الأنوار، بل إنه لن يرى من خلاله سوى المظهر السلطوي لوعي الذات ولا يكتشف عبره أي جانب توفيقي فهيدجر نفسه وليس العقل المحدود للأنوار هو الذي يختزل العقل في الفهم لان فهم الوجود هو نفسه الذي يحرض الحداثة كي تبسط سيطرتها بشكل لا متناه وتهيمن على العمليات المموضعة للطبيعة وللمجتمع، وتجبر الذاتية الهائجة بالتالي على عقد روابط تدعم خطوتها الإلزامية وعليه فإن الالتزامات المعيارية التي وضعتها الذاتية نفسها تظل بمثابة أوثان لا جوهر لها. ومن هذا المنظور أمكن لهايدجر تفكيك عقل الأزمنة الحديثة إلى درجة عدم التميز بين المضامين الكونية للنزعة الإنسانية وللأنوار وحتى للنزعة الوضعية، وبين المفاهيم الخصوصية للتأكيد الذاتي والتي تجلت في النزعات العنصرية والقومية أو تم التعبير عنها في التركيبات الرجعية كما هو الأمر عند شبنجلر Spengler ويونجر Junger ولا يهم أن تكون الأفكار الحديثة ممثلة باسم

(1) المصدر السابق. ص 40.

العقل أو هدم العقل. ومنظار الفهم الحديث للوجود يختزل كل التوجيهات المعيارية في دعاوي السلطة المعبر عنها من خلال ذاتية تسعى بكل عناد إلى تسمية قوتها. ولا يمكن لإعادة البناء النقدية لتاريخ الميتافيزيقا أن تستغني عن المعيار الخاص بها. فهي تستعيره من مفهوم "نهاية الميتافيزيقا المعياري بشكل ضمني".[1]

يأخذ هيدجر اتجاه محدد تجاه الميتافيزيقا وهو أنها قد نسيت أن تسأل عن الوجود فيذهب في كتابه **"الوجود والزمن"** "إلى القول هل لدينا في هذا العصر جواب عن معنى الوجود؟ الجواب بالنفي ثم يضيف قائلاً أن الزمان هو الأفق الممكن لوجود الوجود، والزمان لا يعني الحتمية وانما يعني الإمكان".[2]

وقد بدأت إرهاصات تشكيل الوعي النقدي في فترة مبكرة من حياة هابرماس أي منذ كتاباته الأولى، التي أثارت انتباه الباحثين لنضجها وقوتها ووضوحها المنهجي، وخاصة منذ مقاله الشهير (التفكير مع هيدجر ضد هيدجر) الذي نشره سنة 1953 وطبع فيما بعد في كتابه (جوانب فلسفية وسياسية) إلى جانب بحوث أخرى (ما فائدة الفلسفة؟). في مقاله (التفكير مع هيدجر ضد هيدجر) يوضح هابرماس منذ البداية "أن ما يهمه في بحثه هذا ليس هيدجر الفيلسوف ولكن هيدجر السياسي وما مارسه من إشعاع وتأثير في الأوساط الثقافية والجامعية الألمانية من خلال صقل إرادة الطلبة القابلين للتأجج والتحمس، فهيدجر لم يكن مفكراً عادياً بل كان عبقرية فذة طبعت الفكر الفلسفي بطابعه لسنوات طويلة. ويكفي أن كتاب (الوجود والزمن) عُد أهم حدث فلسفي في ألمانيا منذ كتاب هيجل (فينومنيولوجيا الروح) لذا فإن محاسبته – النظرية طبعاً – ينبغي أن تكون في ذروة الصرامة، فالعبقرية كما يرى هابرماس في مقاله لا يمكن أن توجد دون أن ينتابها نوع من اللبس الغريب حتى أن هيجل قد يكون مصيباً حينما رأى أن الأفراد

---

(1) هابرماس "هايدجر والنازية" ص77 – 81.

(2) Hiedegger (M): Being and Time, Trans. By: Joan Maauarrie and Edward Robison. N.Y. Harper and Row Publishers, 1962. P. 91.

اللـذين يتجسد فيهم التاريخ الكوني لا يمكن أن نحكم عليهم من المعايير الأخلاقية".[1]

يستعيد هيدجر فيما يرى هابرماس الموضوعات المركزية لخلاص نيتشه الديونيزي محاولاً تجنب الوقوع في مأزق نقد للعقل يحيل إلى ذاته، فقد اقتصر هيدجر على فكر نيتشه كفيلسوف عندما أحس "برواسب فكر أنوار في استراتيجية كشف التضليل المؤسسة في نظرية السلطة".[2]

يؤكد هابرماس على "أن هيدجر لا يأخذ بعين الاعتبار بأن إشكالية الوجود والزمن ليست متميزة على الإطلاق، وإنما هي ظهرت في إطار الفكر الألماني الذي يرجع إلى شيلنج وهولدرلين وهيجل، وأيضاً يحاول هيدجر أن يتجاهل النقطة اللاهوتية التي تعد هي نقطة انطلاقه، وكذلك الأمر يحاول أن يتجاهل أن الحياة في التاريخ في كتابه "الوجود والزمن" تحدد حقلاً من التجارب المسيحية أساساً يعود أصلها إلى أوغسطين Augustinus مروراً بكيركجارد Kieregaard فيوضح هابرماس أن أراء هيدجر تقودنا إلى اللقاء بين التقنية والإنسان".[3]

يرى هابرماس أن هيدجر قد قام بخطوة حجحية حاسمة نحو التغلب على بواكير فلسفة الوعي، ويؤكد هابرماس على "أن هذا الإنجاز يمكن إيضاحهُ من خلال الإشارة إلى خلفية دوافع أزمة حياة شخصية ويعكس كتاب **"الوجود والزمن"** روح العصر الذي كان المؤلف أسيراً له".[4] فقد أضفى هيدجر " على الفن سمة انطولوجية بشكل حاسم وراهن بكل شيء على فكر يحرر من الدمار، يدعي لتجاوز الميتافيزيقا على نحو محايث وينأى نتيجة لذلك عن صعوبات نقد

(1) هابرماس "كيف نفكر مع هيدجر ضد هيدجر" ترجمة: حسونة المصباحي، متاهات نصوص وحوارات في الفلسفة (تونس) دار المعرفة للنشر، 2005، ص 17 – 18.

(2) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 159 – 160.

(3) هابرماس "كيف نفكر مع هيدجر ضد هيدجر" ص 19 – 20.

(4) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 43.

للعقل يرجع إلى ذاته والذي سيدمر أُسسه الخاصة".[1]

يشير هابرماس إلى الثغرة التي يتركها هيدجر هنا، ويظهر ذلك من خلال القول بان تحويل النظرية إلى نظرة إلى العالم يبدأ لدى هيدجر حوالي عام 1929. منذ ذلك الحين تقتحم دوافع تشخيص الزمن غير واضح محافظ متطرف، هنا ينفتح هيدجر "على الفكر المعادي للديموقراطية وهذه النواقص التي توجد داخل الوجود والزمن لم يستطع هيدجر أن يلاحظها كنواقص لأنه شارك محيطه المشاعر المعادية للغرب التي كانت منتشرة حينئذ، مُعتبراً ان الفكر الميتافيزيقي اكثر أصالة من عالمية التنوير السطحية وبقي التاريخ المحسوس بالنسبة له حدثاً كائناً فقط وسياق الحياة الاجتماعية بُعداً لما هو غير أصيل، وحقيقة الأقوال ظاهرة مشتقة والأخلاق تعبيراً آخر عن قيم مُشيّئة فقط".[2]

يتحفظ هيدجر على كل نزعة إنسانية كيفما كان مصدرها، لأن تاريخ الإنسان لا يخضع لصيرورة أو لمسيرة تؤدي إلى هدف حتمي، وأهم ما يميز عهد الميتافيزيقا ما يطلق عليه هيدجر "نسيان الكينونة" الذي يفترض في تصوره نسيان الاختلاف وذلك بالخلط بين الكينونة والكائن، ولذلك فالمهمة الوحيدة للفلسفة هي التفكير في اختلاف الكينونة والكائن، فهما وجهان لعملة واحدة، وبالرغم من ذلك فهناك اختلاف بين الكينونة والكائنات، فتعريف الكينونة يؤثر على الكائنات ولكن الكينونة ليست في ذاتها شيئاً آخر غير "كينونة الكائن"، وهذا ما يطلق عليه هيدجر "الاختلاف الانطولوجي".[3]

وهكذا فإن الكينونة عند هيدجر "هي الكائن والكينونة في آن واحد والزمان

---

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 169.

(2) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 45.

(3) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 225.

للمزيد أنظر: محمود رجب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" منشأة المعارف، الإسكندرية (د.ت).

هو حركة دائبة نحو المستقبل، والمستقبل هو الموت، والموت هو التجلي المطلق للعدم، والعدم هو السلب اللا أساسي بجملة الوجود".[1]

يصف هيدجر العصر الحديث الذي يبدأ بالثورة الكوبرنيقية بسمتين هما: **"نسيان الوجود – وسيادة النزعة الذاتية"** فهو عصر تسوده الروح العلمية، وتتمثل هذه الروح في الموضوعية التي ردت الموجود إلى موضوع يمكن ضبطه تجريبياً، ثم رده مرة أخرى في التمثل الذي يتحقق في ميتافيزيقا ديكارت أو الميتافيزيقا الذاتية.[2]

إن فكرة أصل ونهاية الميتافيزيقا تستمد قوته النقدية من كون هايدجر – مثل نيتشه – قد تتطور في إطار الوعي الجديث بالزمن. وبالنسبة إليه "فإن بداية الأزمنة الحديثة تميزت بالقطيعة التاريخية الأساسية المتمثلة في فلسفة الوعي التي دشنها ديكارت، في حين أن التجريد النيتشوي لهذا النوع من فهم الوجود يميز الحداثة الأقرب إلينا والمتجلية في عصرنا".[3]

وبدون كلل "سيبرز هايدجر القوة الإيجابية لهذا الحرمان من الوجود كعملية رفض، فكون الوجود غائباً باستمرار، يعني أن هذا الوجود قائم في غيابه هكذا، ففي النسيان الكلي للوجود، وهو النسيان المميز للحداثة، لم يعد هناك شعور بسلبية الهجر الأنطولوجي. وهو ما يفسر الأهمية المركزية لذاكرة تاريخ الوجود والتي تبرز كتفكيك لنسيان ذاتي للميتافيزيقا، وتصب كل مجهودات هايدجر في اتجاه الشعور أولاً باستمرارية غياب الوجود المحجب كإقبال لهذا الوجود نفسه والتأمل بعد ذلك في ما تم الشعور به".[4]

---

(1) مارتن هيدجر "الميتافيزيقا" ترجمة: محمود رجب، القاهرة (دار الثقافة للطباعة والنشر). 1972، ص 102 – 108.

(2) المرجع السابق. ص 109.

(3) هابرماس "هايدجر والنازية" ص 80.

(4) هابرماس "هايدجر والنازية" ص 82.

وفيما كان يحمل كتابه "الوجود والزمن" من نزعة متعالية، صار نقد العقل الذي ابتدأ لاحقاً انطلاقاً من نيتشه، مروراً بهيجل وماركس وفيبر، وقد دفع هيدجر ثمن ذلك وثمناً لتحليلاته وهو أن "هيدجر اقتصر على بعد واحد لتاريخ الميتافيزيقا".(1)

ولا تتضح العملية الموجودة في "الوجود والزمن" من أجل تحويل الفلسفة إلى نظرة إلى العالم من خلال وعي الأزمة فقط الذي جعل هيدجر يتلقف نقد نيتشه للميتافيزيقا، هذا الوعي الذي يُوهم الفلسفة التي حُررت من قيودها بأن لها أن تلعب دور المنقذ من الشدائد ويفتح لنقد المدنية الملتقط الأبواب على مصاريعها، وتلتقي الدوافع المتدفقة التي تتعلق بالنظرة إلى العالم مع وضعية إشكالية نتجت عن الأثر الذي بقي غير مكتمل، أي الوجود والزمن.(2) وما يهمنا في الدرجة الأولى هو موقف هيدجر من الحداثة باعتبارها تتويج لعقلانية تنتج عالم يفتقد إلى الأصالة، فالعقل الحديث لم يعد مجرد تأمل للكينونة، لأن الحداثة أسست محكمة للعقل.

فالمشروع الفلسفي لهيدجر يندرج ضمن المطالبة بالخروج من هيمنة الميتافيزيقا والانفلات من مركزية العقل، باعتبار أن العقل هو العدو اللدود للفكر، ولذلك لم يبقى لهيدجر إلا بديل واحد وهو البديل الأسطوري. فاللجوء إلى الأسطورة يعبر عن قلق الفكر الهيدجري إزاء القول بانغلاق الميتافيزيقا، وخاصة أنه جمع بين العقل والميتافيزيقا ووضعهما في نفس المستوى "فالعقل الذي سيطر عبر تطور الميتافيزيقا هو ما يصفه بالعقل الأداتي".(3)

يحاول هيدجر تأكيد ذلك في "الوجود والزمن" من ان هناك نقاط ضعف قامت بين العقل والفكر على حد قوله "بأن العقل اصبح مناهضاً وعدواً دائماً للفكر".(4)

(1) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 45.

(2) المصدر السابق. ص 46.

(3) المصدر السابق. ص 47.

(4) Hiedegger: Being and Time, P. 50.

كانت محاولة هيدجر هنا بأنه لا يستطيع أن يقوم بأبعاد العقل إلا في محاولة الإبقاء عليه ضمن دائرة اللا يقين، وقد رفض هيدجر وجود بدائل أخرى لا سيما الكينونة في حالة نسيانها، "فالنسيان يؤدي إلى المأزق ولكنه استغاثة وانسحاب الكينونة ذاتها"[1]، وهذا يعني أن هيدجر وجد الملاذ في نسيان الكينونة نفسها.

منذ تحليل هيدجر للوجود، لم ينفك من التشديد على أن هدفه الوحيد هو إعادة طرح مسألة معنى الوجود المتواري منذ بدايات الميتافيزيقا، فتاريخ الميتافيزيقا يكشف معناه الموحد وفي نفس الوقت يبلغ نهايته وهذا يتجلى بوضوح في كتابه "الوجود والزمن".[2]

يستعمل هيدجر هنا طريقة للخلاص من ذلك كله عن طريق الخلاص المعلمن كالآتي: إن الهم الذي يحمله الإنسان تجاه وجوده الخاص هو الخط الموجه لتحليل مكرس للبنية الزمنية للوجود الإنساني، ومن هذا فإن منهجية هيدجر تتصف بالأهمية ذاتها بأنها سمة من سمات هذا الوجود ذاته "أن يهتم المرء بوجوده وأن يضمن لنفسه إمكانات وجودية".[3]

ومحاكمة العقلانية التي يذهب إليها هيدجر تتطلب عقلنة من نوع آخر لأن ذلك يتعين من خلاله إدانة الخراب التقني الناجم عن نسيان الكينونة، باسم نظام مختلف للأشياء بطبيعة الحال، هذا النظام نصفهُ بأنهُ عقلاني، أي أنه نقد العقلانية الميتافيزيقية، يتم من خلال عقلنة ما بعد الميتافيزيقيا أي عقلانية لأنها ما بعد ميتافيزيقية وهذه العقلانية نسميها "العقلانية الأخلاقية".[4]

ومن خلال ذلك "فإن هيدجر بالرغم من نقده للعقل فإنه يقوم بعمليات برهنة عقلية، لأنه لا يمكن نقد العقل بالعقل، والمطالبة- من وجهة نظر هيدجر-

---

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 224.

(2) المصدر السابق. ص 225.

(3) المصدر السابق. ص 230 – 231.

(4) المصدر السابق. ص 231.

بالخروج من الميتافيزيقا وتجاوز العقلنة التقنية، يتضمن موقف من النظام السياسي الحديث".[1]

نعود مرة أخرى لموقف هيدجر من الحداثة ونقده لها، وهذا يتطلب من وجهة نظر هيدجر موقف سياسي، لأن السياسة الحديثة هي نتاج العقل الحديث الذي صنع التقنية، ولذلك فالاحتجاج على التقنية كجوهر ميتافيزيقي وكنسيان للكينونة هو "احتجاج على البنية السياسية فالعلم الحديث أصبح خاضعاً للأساليب التقنية".[2]

ويشير هيدجر في كتابه عن نيتشه بأن الذي يسيطر في الزمن الحديث نوع من أنواع العقل نطلق عليه اسم "العقل المحاسب". وبذلك أصبح العلم الحديث خاضعاً لهذا العقل وهذا العقل يقوم بدور محدد وواضح قد حدده هيدجر نفسه في أحد كتبه، بان دوره هو الترجمة "التكنولوجيا لزماننا". ومن هنا فإن التقنية عنده توصف "بأنها صفة جوهرية للزمن الحديث".[3]

اتخذ هيدجر موقفاً من الميتافيزيقا انطلاقاً من أن التقنية هي نهاية للميتافيزيقا الحديثة- ميتافيزيقا الذاتية-، فجوهر التقنية يعادل جوهر الميتافيزيقا المتكاملة. وهنا نلمح الاستمرارية من جانب هيدجر، على أن التقنية ما هي إلا تجلي للحداثة لا يمكن للإنسان أن يتحكم فيها، إلا في حالة واحدة فقط، وهي ظهور عصر جديد لانسحابها، فالميتافيزيقا والتقنية يمكن التفكير فيهما انطلاقاً من انسحاب الكينونة، ولذلك أتى رفض هيدجر للميتافيزيقا لأنها "بقيت حبيسة الموجود ولم تتجاوزه إلى الوجود".[4]

نستطيع أن نصل من خلال ذلك إلى أن الميتافيزيقا مع هيدجر تحاول البحث عن

---

(1) المصدر السابق. ص 232.

(2) المصدر السابق. ص 232.

(3) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 227.

(4) Hiedegger: Being and Time. P. 55.

الوجود الذي هو محجوب Coche في الموجود، وهذا سر فلسفة هيدجر في أنها تصل إلى "الوجود الذي يكشف الموجودات ولا ينكشف، فلم يعد للميتافيزيقا القدرة الفعلية على الكشف عن الموجود في العالم، وهنا يفترض هيدجر أن وجود الموجود ينفتح دائما على مقاومة لكل مقاربة".(1)

عندما تناول هيدجر الميتافيزيقا، رأى إنها ليست ميتافيزيقا، بل هي فيزيقا ولذلك يرفض هذه الميتافيزيقا لأنها بقيت ضمن جوانب الفيزيقا ولم تتجاوز الوجود.(2)

لم يوسع هيدجر مفهوم التقنية بوصفها نطاقا "Gestell" إلا في الحوار اللاحق مع نظرية نيتشه عن السلطة، وهذا ما يؤكده هيدجر من أن الفاشية ما هي إلا تعبير عن السيطرة الميتافيزيقية للتقنية، فالفاشية مثلها مثل فلسفة نيتشه "لم تنتمي إلى الفترة الغامضة موضوعياً لتجاوز الميتافيزيقا".(3)

يوضح هابرماس أن الاشتراكية الوطنية حاولت أن تبحث عن جذور النازية في التقاليد الثقافية الألمانية، وأن تكشف عن تلك النزوعات والميول التي تؤدي في مراحل الانهيار والسقوط إلى الفاشية. ويشدد هابرماس هنا على "أن كتاب هيدجر "مدخل إلى الميتافيزيقا" ما هو إلا مجموعة نصوص يتحدث فيها هيدجر عن الاشتراكية الوطنية وعن عظمة هذه الحركة التي كان يقصد بها اللقاء بين التقنية والإنسان".(4)

ينظر هيدجر إلى التقنية كأنها ميتافيزيقا جديدة، والخروج من هذه الميتافيزيقا هو في نفس الوقت تجاوز للتقنية، وحين يطعن هيدجر في العقل والتقنية فإنه ينتقد بشكل أساسي الجانب الأداتي المُحاسب فيها، معتبراً أن السيطرة المعرفية والمعيارية

---

(1) هابرماس. المصدر السابق ص 244.

(2) محمود رجب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" ص 60.

(3) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 253.

(4) هابرماس "كيف نفكر مع هيدجر ضد هيدجر" ص 14 – 15.

للعقل الحسابي هو نتاج جينيالوجيا محددة مرتبطة بميتافيزيقا إرادة القوة، وهنا نلمح كيفية التقاء هابرماس مع هيدجر في إدانة العقلنة الأداتية، لكنهما يختلفان في أفاق الانفلات من هيمنتها، فهيدجر يرى أن مقاومة التقنية لا يتم إلا من خلال النشاط الفني واللغة الشعرية، أما هابرماس فيرى "أن أفضل طريق للخلاص من هذه التقنية هو الأخلاق التواصلية والمناقشة العقلية البرهانية".(1)

يدافع هابرماس عن تيار الحداثة من خلال نقد العقل لدى التيارات الفلسفية المعاصرة له، وأيضاً حاول الدفاع عنها من خلال فلسفة هيدجر وتحليلاته الأنطولوجيا التي ركزت على وجود الإنسان في العالم ووجوده مع الآخرين، ولم تنطلق من الوعي إلى الاهتمام بالوعي الفردي والوعي الجماعي. ولذلك فهابرماس كان هدفه هو تحرير الوعي الاجتماعي وتأسيس نظرية تقوم على التواصل الإنساني.

غير أن ما يعيبه هابرماس على هيدجر، هو إنه يتخذ لنفسه اتجاهاً جذرياً في نقد العقلنة دون التمييز بين ما هو أداتي ذرائعي منتج للتشيؤ والاستلاب، وما ساعد على تحرر الإنسان من عبودية الطبيعة والأشياء، فنقد العقلانية الأداتية ضرورة لكن بشرط أن تكون أداة النقد قادرة على ممارسة النقد على ذاتها.

وعلى ضوء ما سبق نستنتج أن هابرماس لم يلتقي مع هيدجر لعدة أسباب منها:

1- الموقف من العقلنة كما أشرنا سابقاً، والذي يتمثل في أن هيدجر يرى أن سبب معاناة وقلق وجود الإنسان يرجع إلى العقلنة، فهذه العقلنة ارتبطت بآليات الدولة الحديثة.

2- اهتمام هابرماس بمسألة التواصل وتأكيده على أخلاقية التواصل، في وقت اعتبر فيه هيدجر أن التواصل عنصر مؤسس للنظام العام.(2)

بالرغم من نقد هابرماس لهيدجر ووضعه لهُ ضمن الفلاسفة الذين حاولوا

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 254.

(2) سالم يفوت "هابرماس ومسألة التقنية" ص 54 – 55.

الخروج من الميتافيزيقا الغربية ومن دائرة فلسفة الوعي والأصل، يؤكد هابرماس على أن هيدجر لم ينتبه إلى فشل محاولته للانفلات من تأثير فلسفة الذات، ولم ينتبه إلى أن ذلك ناتج عن كون سؤال الكينونة لا يمكن أن يُطرح إلا في أفق فلسفة الأصل، ولذلك فإن هيدجر يقلب فلسفة الأصل دون الخروج من إشكاليتها.[1]

وأخيراً إذا تفحصنا عن قرب فلسفة هيدجر مع هابرماس نجد "انه يصنع مزيجاً فريداً من نوعه بتصوره تاريخ الكينونة كتأريخ ارتقاء الحقيقة، ففي الواقع أن النفوذ الذي ينبثق من تاريخ الكينونة معزوُ إلى اندماج دلالي بين شرط الصحة غير الجبري وشرط السلطة الجبري، وينجم عن ذلك شرط يمنح قوُه سديد الرأي المهدمة الطابع التسلطي للإلهام غالب".[2]

يؤكد هابرماس فيما كتبه عن **"مارتين هيدجر"** من أن فلسفة هيدجر قوية وراسخة وتأخذ قوتها وقيمتها من قوة حججها وبراهينها مع إنها تطعن وتشك في الأداة والوسيلة التي تولد هذه البراهين، فهيدجر أسس فلسفة أو اتجاهاً فلسفياً جديداً يقول بالاختلاف وينقد الحداثة، فإن اكتشافاته التي بلغت ذروتها سمحت بامتدادت بالغة الأهمية وفلسفة جديدة منتجة.

وقد وضع البعض آمالهم في القوة التأملية للعقل أو على الأقل في أسطورة العقل، أما البعض الآخر فقد استحضر القوة الأسطورية – الشعرية للفن باعتباره مركز الحياة العمومية المنبعثة وما دعاه هيجل بالحاجة إلى الفلسفة، تحول – من شليجل Schlegel إلى نيتشه – إلى حاجة أسطورة جديدة مؤسسة على نقد العقل، "وسيكون هيدجر أول من اختزل هذه الحاجة العينية إلى وجود يتوارى عن الموجود بإعطائها طابعاً أنطولوجياً وأساسياً. وعبر هذا التحويل سيخفي هايدجر عنصرين هما: واقعة كون هذه الحاجة مقترنة بأمراض عالم معيش خاضع لعقلنة

(1) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 232.

(2) هابرماس "كشف حقيقة العلوم الإنسانية بواسطة نقد العقل" ترجمة: جورج أبي صالح، مجلة العرب والفكر العالمي، لبنان، مركز الإنماء القومي، العددان (17 – 18) 1992، ص 15– 16.

غامضة، وواقعة كون المعيش الخلفي للنقد الجذري للعقل هو فن ذاتي أساساً. وعبر لغته المرموزة، سيجعل هيدجر من التشوهات البارزة للممارسة التواصلية اليومية مصيراً للوجود الذي لا يمكن الإمساك به والذي تدبيره من طرف الفلاسفة. وفي نفس الوقت سيعتبر عملية فك الرموز مستحيلة لأنه سيفصل الممارسة عن التفاهم، معتبراً الأولى كممارسة من أجل الحفاظ على الذات ناسياً للوجود، كما سيعتبر انفصال الكلية الأخلاقية عن العالم المعاش غير ذي أهمية".[1]

النتيجة الأخرى لفلسفة هايدجر في مرحلته الأخيرة هي "أن نقد الحداثة مستقل عن كل تحليل علمي. فـ "الفكر الأساسي" يرفض كل الأسئلة الامبريقية والمعيارية التي يمكن أن تعالج بأدوات السوسيولوجيا والتاريخ، أو على شكل محاججات عموماً. وبذلك فإن الأفكار المجردة المتعلقة بالماهية تنشر ببراءة ضمن ما تعتبره البراجوزية نقداً للثقافة والتي لم توضح أحكامها المسبقة إلى يومنا هذا. فأحكام هيدجر النقدية حول كل الناس وديكتاتورية الفضاء العمومي وعجز المحيط الخاص والتكنوقراطية وحضارة الجماهير تخلو من كل أصالة، لأنها تمثل جزءاً من سجل الآراء المميزة للعديد من المثقفين الألمان. صحيح أن هناك ضمن المدرسة الهيدجرية محاولات أكثر جدية تسعى لتوضيح المفاهيم الانطولوجية للتقنية والكليانية وبشكل عام للسياسة وذلك انطلاقاً من تحليل الزمن الحاضر لكن هذه المحاولات تبرز بوضوح الواقعة الساخرة المتمثلة في سقوط فكر الوجود بسهولة في حبال العلوم التي يعتقد بأنه تخلص منها".[2]

وأخيراً فإن ما يطرح كمشكل هو "عدم تحديد المصير الذي يعتبره هيدجر كنتاج لمجاوزة الميتافيزيقا. وبالقدر الذي يتوارى فيه الوجود عن الإحاطة التأكيدية للقضايا الوصفية بحيث لا يمكن مقاربته ألا بواسطة خطاب غير مباشر وبواسطة

(1) هابرماس "هايدجر والنازية" ص 86.

(2) المصدر السابق. ص 87.

الصمت، فإن مصائر الوجود تظل غير مدركة".[1]

يمكننا تلخيص هذه الاختبارات الثلاثة المتعلقة بالاستراتيجية المفاهيمية بالقول "أن هايدجر يربط أولاً الفلسفة الترانسندنتالية بانطولوجيه بغرض تحديد التحليل الوجودي الكلي كانطولوجية أساسية، ويعيد ثانياً تأويل الفينومينولوجية باتجاه الهيرمينوطيقا الانطولوجية وهو ما يسمح له بجعل الانطولوجيا الأساسية هيرمينوطيقية ووجودية كلية، ويحيط أخيراً بهذه الأخيرة باعتبارها تعالج موضوعات فلسفة الوجود، وذلك بغرض إدماج مشروع الانطولوجية الأساسية بتشابكات المصالح التي ينتقص من قيمتها باعتبارها لا تتعدى المستوى الانطولوجي. وهذه هي النقطة الوحيدة التي يتجاوز فيها الاختلاف الانطولوجي ويستثنى فيها التمييز المنهجي الصارم بين كونية "الموجودات الكلية" التي يمكن بلوغها من طرف المسعى الترانسندنتالي وخصوصية المشاكل العينية للوجود المعيش".[2]

3- **ليوتار والوضع ما بعد الحداثي:**

لم يحتك هابرماس بتيار ما بعد الحداثة إلا في تاريخ متأخر نسبياً، وذلك في أوائل الثمانينات، وكان نتيجة حواره هذا مع فلاسفة ما بعد الحداثة كتاب هام لهابرماس وهو **"القول الفلسفي للحداثة"** عام 1985، الذي يتناول فيه بالتحليل والنقد العديد من فلاسفة ما بعد الحداثة. وما يهمنا الآن بعد أن تناول الأصول التي استقت منها فلسفة ما بعد الحداثة توجهاتها، أعني فلسفتي نيتشه وهيدجر، نتوقف عند موقف هابرماس من كل من جان فرانسوا ليوتار J. F. Lyotard وجاك دريدا J. Derrida وسوف نبدأ بصاحب الوضع ما بعد الحداثي The Postmodern Condition.

(1) هابرماس "هايدجر والنازية" ص 87.

(2) المصدر السابق. ص 94 – 95.

ويرجع السبب الذي أخّر حوار هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة، أن أعمال هؤلاء الفلاسفة لم تؤثر في ألمانيا إلا في أواخر السبعينات عندما تمت ترجمة أعمالهم إلى الألمانية، وكذلك هناك سبب آخر وهو أن الكتاب الذي حدد معالم تيار ما بعد الحداثة واختلافها عما قبلها هو كتاب ليوتار "الوضع ما بعد الحداثي" لم يظهر إلا سنة 1979، والذي عرض فيه ليوتار لمشروع هابرماس الفكري بالتحليل والنقد، مما جعل هابرماس يرد عليه عام 1980 في مقالة بعنوان **"الحداثة مشروع لم يكتمل بعد Modernity: An Incomplete Project"** ولأهمية الحوار والنقاش بينهما بل النقد والرد أو الهجوم والهجوم المضاد نتوقف عند ذلك.

ينتقد هابرماس المفكرين الفرنسيين الذين يرغبون في التخلي عن التعارض بين الإجماع الحقيقي والزائف أو بين الصلاحية والسلطة، حتى لا يجدوا أنفسهم مضطرين لسرد ميتا رواية تُفسر ما يعنيه الحقيقي أو الصالح.[1]

الحوار بين هابرماس وليوتار قائم على نظرة كلهيما للتاريخ. حيث يرى ليوتار أن كل النظريات العامة للتاريخ ما هي إلا أيديولوجيات، أو بالأحرى هي صورة زائفة لا يقابلها حقيقة واقعة، فكان النقد الموجه من ليوتار لهابرماس هو أن نظريته في التاريخ ما هي إلا سرد لقصة تحرر البشر ورقيه.

مضمون نقد ليوتار لهابرماس وفلاسفة الحداثة عامة، هو نقدهم للعقل فاعتبروه تصوراً ميتافيزيقياً، ونظر إلى فكرة الإنسان ومفهوم الذاتية subjectivity على إنها نزعة أنويه Egoism وحفاظاً على الذاتself -proservation، بينما حاول هابرماس الدفاع عن العقل تحت مسمى العقلانية التواصلية وعن الحداثة الغربية باعتبار إنها مشروع لم يكتمل بعد.[2]

---

(1) ريتشارد رورتي "هابرماس، ليوتارد وما بعد الحداثة" ترجمة: محمد جديدي، الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، مخبر الفلسفة وتاريخها طبعة أولى، 2004، الجزائر (دار الغرب للنشر) ص 168.

(2) أشرف منصور "ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس" (مجلة أوراق فلسفية) عدد 4- 5، =

لكننا وبصورة موضوعية نجد أن مشروع هابرماس الفلسفي فيه كثير من النقاط التي يدافع بها عن نفسه ضد ليوتار، فنظرية هابرماس ليست فلسفة في التاريخ إلا بمعنى إنها نظرية في التطور الاجتماعي موضحة الطرق التي تمت بها عقلنة الحياة في الغرب والكشف عن الاتجاهات التي تسير فيها العقلانية الغربية.

وقد حكم ليوتار على فلسفات التاريخ بأنها ميتافيزيقية، ويرد هابرماس على ذلك بان النظريات العامة في التاريخ ليست ميتافيزيقية، لكونها عامة أو لطابعها النسقي المبالغ فيه، بل لأنها تنظر إلى نفسها بإعتبارها خطاب يحمل في داخله مصداقيته وليس في حاجة إلى محك أو مقياس خارجي ليثبت صحته.(1)

من الأفكار الهامة التي كانت موضع سجال ومناقشة بين هابرماس وليوتار مقولة خاصة "بمفهوم الذات" حيث يذهب ليوتار إلى أن هناك علاقة وثيقة بين مفهوم الذات وفلسفات التاريخ فهذه الفلسفات تعتمد على فكرة ذات كلية suceject total هي الفاعلة في التاريخ والمغيرة له، ومن خلال ذلك كان ظهور الجوانب السلبية للحداثة المتمثل في فكرة الاغتراب Alienation والتشيؤ Reification للوعي، فقد حاول هابرماس جاهداً الرد على ذلك من خلال إعادة بناء المادية التاريخية، وهذا يكون في صورة مجتمع يصل إلى التعين الذاتي Determination والاستقلال Automony من خلال مستوى عقلاني.(2)

وعلى الرغم من التعارض الشديد بين موقف هابرماس وليوتار فيما يتعلق بمفهوم الذات، إلا إننا يمكن أن نلاحظ مع ذلك نوعاً من التقارب بينهما، فكلاهما يرفض مفهوم الأنا باعتبارها تقوقع على الذات Egocentrism أو حفاظاً أنانياً على النفس self preservotion.

(القاهرة) 2001، ص 29– 31.

(1) المرجع السابق. ص32 – 33.

(2) المرجع السابق ص 34.

ومن الأمور التي كانت مجالاً للنقاش والحوار بين ليوتار وهابرماس وترتبط بما نناقشه الآن هو مجال الأستطيقا أو علم الجمال، وتدور المناقشة بينهما حول محورين أساسيين هما: المحور السياسي والمحور الفني، فنجد أن هابرماس يحاول إقامة نظرية تعتمد على العقلانية التواصلية Communicative Rationality للخروج من مأزق الذاتية التي انتهت إليه الحداثة في حين يرى ليوتار أن أية نظرية شاملة ما هي إلا نموذج حكائي Grandnarrative جديد يعيد الانتقادات السيئة للحداثة.

يرى هابرماس أن من مثالب وعيوب الحداثة اهتمامها بالجانب المعرفي وتطويره، ومحاولة إعطاؤه الأولوية له على حساب الجانب الأخلاقي والفني. فيؤكد هابرماس على ان الفن الحديث يصبح مرآة نقدية للعالم الاجتماعي، فلا يوجد عزلة بين الفن والمجتمع.[1]

يرى هابرماس أن الفن يلعب دوراً هاماً ورئيسياً في الحياة، فالفن يستطيع أن يقوم بعملية توحيد المجالات المعرفية والأخلاقية، وتقديمها للمجتمع في صورة فنية جذابة. وبذلك يصور هابرماس الفن تصويراً يعتمد على فكرة الجميل The Beautiful وهنا يتضح أن هابرماس يخرج نظريته الجمالية من خلال نظريته الاجتماعية.[2]

وعلى العكس تماماً يرفض ليوتار توحيد هذه المجالات في صورة نموذج حكائي، لذلك فهو يرفض الدور الذي يمنحه هابرماس للفن مؤكداً على أن "الفن ما هو إلا تعبير عن الجليل The Sublime".[3]

والفكرة الجوهرية التي تمثل جوهر النقاش بين هابرماس وليوتار، هي أن الجميل يمنح نوعاً من المعرفة، أما الجليل فلا يمكن الاستمتاع به إلا على نحو جمالي خالص.

---

(1) Habermas: Modernity: An Incomlite Project. p. 133.

(2) Ibid. p. 134 .

(3) جان فرانسوا ليوتار "الوضع ما بعد الحداثي" ترجمة: أحمد حسان (القاهرة) دار شرقيات، 1994، ص 82.

والتراث النقدي لمدرسة فرانكفورت كما يرى هوركهيمر يقدم أفكار قيمة عن العقل الآداتي والتي تساهم في تحديد مفهوم وشكل الاستطيقا في عصر ما بعد الحداثة، والعقل الأداتي هو المهيمن والمسيطر في المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي فقد فيها العقل دوره وتم تقليصه لمجرد أداة لتحقيق أهداف معينة وبالتدريج فقد العقل أهميته، أدى ذلك إلى عدم قدرة العقل على إدراك الحقائق في ذاتها حيث أصبح كل شيء "مجرد وسيلة".[1]

عندما يكون الجميل غير قادر على تحقيق أي هدف اجتماعي يصبح مجرد حلقة في سلسلة من الأسباب التي لا تؤدي إلى أية نتائج، وبهذا يفقد العمل الفني الذي يعتمد على فكرة الجميل قيمته حتى لو كان ثورياً. أما الجليل فإنهُ لا يقدم أية حقيقة ولا يضيف معرفة، لأنهُ يمنع أيةُ وحدة بين القدرة على الفكر والقدرة على التقديم، فيصبح الاستمتاع به على نحو جمالي أستطيقي خالصاً مما يجعلهُ "عملاً ثورياً لا يمكن إدماجهُ في سلسلة لا نهائية من الأسباب والنتائج".[2]

لا يسعنا في هذا الإطار أن نتعرض للحكم الجمالي عند كلاً من كانط إلى ليوتار، لكن المقارنة بين هابرماس وليوتارد تضيء الكثير من الجوانب فيما يتعلق بموقفه من البعد الجمالي. ولنبدأ بالتأكيد على وحدة التجارب والإشكاليات التي عايشها كل من هذين المفكرين، فنظرتهما تتحرك في الأصل على نفس الأرضية وتتبنى "جدلية العقلنة" كإرث فكري، خاصة فقدان المشروعية في النقد الماركسي والتي واجهها رواد مدرسة فرانكفورت سابقاً، وكذلك طغيان العقل الأداتي والاهتمام بالبعد اللغوي للفلسفة.[3]

فهناك نقاط التقاء أساسية بين المفكرين، لكن الفارق الشاسع بينهما يظهر

(1) Max Horkheimer: The Eclipse of Reason, New York, Continun, 1974, p. 7 .

(2) جان فرانسوا ليوتار. المرجع السابق ص 88.

(3) منيرة بن مصطفى "هابرماس والمعقولية الجمالية" مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) عدد 15، 2006، ص65.

بوضوح في الموقف من التواصل، فهابرماس يؤسس نظرية الفعل التواصلي على قاعدة الفكر الهيجلي فيتحدث عن تواصل خالي من الهيمنة، ويصل بعد ذلك إلى توضيح معاييرها الأساسية استناداً على نظرية أفعال الكلام. أما ليوتارد فيؤكد على استحالة الاستدلال أو حتى فعل الدلالة نظراً لافتقارنا للوسائل أو اللغة الكلية، فما يعد تواصلاً مشوهاً أو فاشلاً عند هابرماس يعتبر خلافاً عند ليوتار.[1]

ويشير مانفريد فرانك في كتابه "حدود التواصل" الذي يناقش فيه كل من هابرماس وليوتار على أن هناك اتفاق وتنازع بين هابرماس وليوتار في العديد من الأمور، يذكر منها أن هابرماس يأخذ على زملائه الفرنسيين عامة، وليوتار خاصة، النزوع نحو اللاعقلانية والفكر المحافظ، فلا يحق لنا التضحية بالواجهة الإيجابية في العقلنة، كما لا يجوز لنا الاستخفاف بثمرات عصر الأنوار ومكتسبات الثورة الفرنسية.[2]

لا ينكر أحد أن هذا الطرح الأول لشروط المعرفة في حقبة ما بعد الحداثة يتضمن مواقف سجالية وتحديات موجهة إلى نظرية الاتفاق لدى كلاً من هابرماس وآبل كما يشير مانفريد فرانك، إلا أن هابرماس قد استنكف عن إثارتها في كتابه **"الخطاب الفلسفي للحداثة"**، ولم يجري تعديلاً جوهرياً على موقفه من الفرنسيين الذين يرميهم إجمالاً بتهمة اللاعقلانية. وهذا ما لا يغفره له ليوتار بالتأكيد، فها هو يدعونا بسخرية ممزوجة بمشاعر الإحباط إلى ان نقرأ لبعض الكتّاب ممن لا يحظون بشرف أن يقرأ لهم العلامة هابرماس وهذا الحوار بينهما يظهر من خلال مقالة هابرماس **"الحداثة مشروع غير مكتمل"**.[3]

---

(1) منيرة بن مصطفى. المرجع السابق ص 65 – 66.

(2) مانفريد فرانك "حدود التواصل. الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتارد" ترجمة: عز العرب لحكيم بناني (المغرب) أفريقيا للنشر، 2003، ص 21.

(3) المرجع السابق. ص 32 – 35.

4- ديريدا وفلسفة الأصل:

بداية نشير إلى أن هناك اختلافات عميقة وجذرية بين هابرماس فيلسوف الحداثة وديريدا، دعت الأول إلى أن يحاول جاهداً بيان موقفه مما طرحه ديريدا من أفكار نقدها وإظهار نقاط الضعف في مشروعه الفلسفي. ويمكن أن نقارن نقد كلاً منهما للعقل، حيث يتحدث دريدا عن العقل المتمركز حول ذاته ويتحدث هابرماس عن العقل الأداتي.

يرى ديريدا أن العقل المتمركز على ذاته أنتجتهُ الميتافيزيقا الفلسفية والدينية ذات الجذور العميقة في الفكر الغربي، بينما يرى هابرماس العكس وهو "أن العقل الآداتي أنتجتهُ العقلانية الذاتية وجعلت من العقل أداة لإخضاع الإنسان لمفاهيم العقل التي أخذت شكل علاقات وقوانين وانساق فلسفية وثقافية واجتماعية لا تهدف إلا إلى طمس حرية الإنسان".[1]

يقوم ديريدا في جراماتولوجيا **"علم الكتابة"** بإرساء عقلانية جديدة لا تمركز فيها، بينما يدعو هابرماس إلى عقلانية نقدية توقف طغيان العقل الأداتي الذي أحال فعل العقل إلى فعل مضاد بنتائجه العامة للإنسان.

ويخبرنا هابرماس "أن رؤية ديريدا المثالية تستمد مقوماتها من نيتشه وهوسرل وهيدجر"[2]، على العكس من هابرماس الذي تنحدر رؤياه عن أصول مادية تعود إلى ماركس ولوكاتش.

ومن هنا يقارب البعض بينهما حيث يعود ديريدا في نقده إلى العقل بمعناه الفلسفي الميتافيزيقى واللوغوس، في حين ينصب نقد هابرماس على العقل بمفهومه الإجرائي بوصفه ملكة تحليل وتفكير مباشرة. والنتيجة التي نستطيع الخروج بها من ذلك كله هي أن ديريدا وهابرماس يمثلان موقفين نقديين مختلفين

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 260.

(2) المصدر السابق. ص 261.

في الإجراءات والخطط المنهجية، إلا انهما متقاربان في الأهداف النهائية.[1]

يعتقد ديريدا بأنهُ يجب التخلص من العقل، ذلك لكونه خلق حول نفسه تمركزات شكلت أسساً لا يمكن زعزعتها وتقويضها بوصفها أضفت على نفسها طابع القداسة، ومن هنا تشكلت فكرة الخلاص من اللوغوس، وبالتالي "تخليص الفكر من هيمنته".[2]

وهو يرى أن الميتافيزيقا المرتبطة - بدرجة أو بأخرى - بمرجعية اللوغوس ادعت إنها تمتلك الحقيقة مقابل العلم وكشوفه المعرفية، وهذا أدى إلى رفض ديريدا لذلك.

وفي هذا السياق نجد دفاع هابرماس عن التصورات العقلانية وعن فكرة اللوغوس، حيث يرى أن الحداثة عملت على تطوير طرق العقل التي أفضت إلى ثورة في المعرفة والتطور العلمي والفني والسياسي. فقد رفض هابرماس فكرة ديريدا عن نزع التمركز عن العقل مؤكداً "أن العقل ضرورة وقد مّثل وما زال يُمثل الأنوار، أنوار التقدم والثقافة".[3]

وهو يشن هجوماً شديداً على ديريدا بخصوص موضوع التمركز حول السلطة فالسلطة ليست بالضرورة مرادفة للقمع، أو قمعية كما يرى فلاسفة ما بعد الحداثة فقد تكون مسالمة ومتسامحة ومتساهلة مع الحياة والطبيعة، وأيضاً رفض هؤلاء- تيار ما بعد الحداثة- لأي سلطة والاحتجاج الدائم على كل السلطات "وكأن السلطة شر مطلق".[4]

يتوقف هابرماس أمام توجهات دريدا الفلسفية وذلك في كتابه "القول الفلسفي للحداثة"، باعتباره صاحب فلسفة جديدة هي التفكيكية التي تسعى من

---

(1) عبد الله إبراهيم "المركزية الغربية" المغرب (المركز الثقافي العربي) طبعة أولى، 1997، ص337 – 338.

(2) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 6.

(3) المصدر السابق. ص 6.

(4) المصدر السابق. ص 52.

وجهة نظره إلى تجاوز الحداثة فيُعد ديريدا فيلسوف صلب بحق "فهو مؤسس تيار مناهض للحداثة، ألا وهو التفكيكية Deconstruction" هذا التيار من جانب هابرماس "يفتقد إلى العنصر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، لأن ديريدا يصف العلوم الإنسانية بأنها ميتافيزيقية".[1]

وديريدا في صياغتهُ للنظرية التفكيكية لقراءة النصوص لأجل اكتشاف الفلسفة الغربية ونقدها، هذه الفلسفة التي اعتبرها إحالة للغة إلى العالم الخارجي Logocentric وإحالة اللغة إلى الصوت Phonocentric وهو ما يصطلح على تسميته باسم **التمركز حول الصوت Phonocentrism**، ويعتبره سمة كلاسيكية من سمات التمركز حول العقل فالإعلاء من شأن الكلام على حساب الكتابة من اكثر العوامل التي دفعت فكرة التمركز حول العقل إلى البروز والظهور في تاريخ الفكر الغربي.[2]

نجد هنا نقداً ضد تأثير العدمية وعدم المسؤولية من جانب ديريدا مقابل خطاب كان يمكن أن يشكل نوعاً من الاختيار التاريخي. يرى هابرماس "أن أعمال ديريدا من حيث لجوئها إلى استخدام أُطر وقوالب بلاغية وشعرية تتشكل على هيئة ازدراء نخبوي مُوجه إلى الفكر المنطقي السردي".[3]

يسعى ديريدا في المرحلة الأولى كما يرى هابرماس "إلى تحقيق مشروع تجاوز الميتافيزيقا تحت شكل دراسة قواعد ترجع إلى ما بعد أصول الكتابة الصوتية وبمقدار ما يسعى ويسكن اللوغوس الكلام دائماً، إنه يسعى إلى بلوغ التمركز على العقل في الغرب تحت شكل التمركز على الكتابة الصوتية".[4]

---

(1) المصدر السابق. ص 119.

(2) رامان سلدن "النظرية الأدبية المعاصرة" ترجمة: سعيد الغانمي (بيروت) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996، ص 130.

(3) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 79.

(4) المصدر السابق. ص 259 – 260.

وبوصفه قريب من هيدجر يرى ديريدا "أن الحداثة بوصفها متكونة من ظـواهر انسحاب تظل غير مفهومة من منظور تاريخ العقل، ومـن منظـور الـوحي الإلهـي ومن هنا أكّد على الكتابة كوسيط".[1]

حاول ديريدا أن يوجه سهام النقد إلى المقولات الفكرية من منطلق إن الحضارة الغربية قامت حول العقل والمنطق، ويبدأ ديريدا هنا في نقد التمركـز حـول العقـل عن طريق برنامجـه التفكيكـي الهـادف إلى نقـد سـلطة العقـل والمنطـق في الفلـسفة الغربية، وانتهى إلى فحص الميتافيزيقـا "التـي تبطـل جميـع المعـاني التـي لا تتطـابق والنماذج العقلية".[2]

قد أثبت ديريدا أن التراث الفلسفي الغربي ظل مشبعاً بفكرتين أساسـيتين همـا: التمركز حول العقل، وميتافيزيقا الحضور، والمذاهب الفلسفية كانت نتاجاً للتمركز حول هاتين الفكرتين، ومع الصعوبة التـي يراهـا ديريـدا في الـتخلص مـن هـاتين الفكرتين أو نقدهما، إلا أنه يرى أن الحل هو نقدهما من الداخل.[3]

يؤكد ديريدا فيما يقول جون ستروك "انهُ يمكن تقـويض نظـم الميتافيزيقـا عـن طريق كشف جوانبها وتناقضاتها، وهنا يمكن لنـا ان نـصف ديريـدا بأنـهُ مُنـاهض مُستمر لنظم الفكر المُتعالية التي تعطي هيمنة لمُتبعيها".[4]

إنه يدور في فلك هيدجري فيما يـرى هابرمـاس فهـو لا يفلـت مـن ضرورات النموذج الخاص بفلسفة الذات، فيتجاوز ديريدا الأصولية المعكوسة لدى هيـدجر لكنه يظل مع ذلك على الدرب الذي رسمهُ، وهذا مـا نجـده في أشـهر كُتبـه وهـو

---

(1) المصدر السابق. ص 161 – 262.

(2) جـاك دريدا "الكتابة والاختلاف" ترجمة كـاظم جهـاد (دار توبقـال) الـدار البيضاء، 1988، ص 6.

(3) جون ستروك "البنيوية وما بعدها، مـن ليفـي شـتروواس إلى ديريـدا" ترجمـة: محمـد عـصفور (الكويت) عالم المعرفة، عدد 206، 1996، ص 207– 215.

(4) المرجع السابق. ص 11.

"علم الكتابة".[1]

إن ديريدا بمثل هذه المسيرة الفكرية مثلما كتب هابرماس، لا ينفصل عن الإلحاح الأصولي لفلسفة الذات، ولذا يلجأ إلى الكتابة التي تطبع أثارها بشكل لا ذاتي للتفكير في هذا العصر وللتحدث عنه، وبذلك يرث ديريدا ثغرات نقد للميتافيزيقا لم يتوصل إلى التحرر من القصد الذي كان قصد فلسفة الأصل، وبالرغم من هذا كله فهو "لا يقوم في النهاية إلا بتقليل الأمراض الاجتماعية الحقيقية".[2]

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 263 – 264.

(2) المصدر السابق. ص 281 – 285.

الحداثة مشروع لم يكتمل بعد

يمثل هابرماس بوصفه فيلسوف الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، أهم ممثلي تيار الحداثة الذي لا يزال يدافع عن الحداثة باعتبارها مشروعاً ما زال له دوره الذي لم يكتمل بعد، ولكي يكتمل لابد من التخلص – كما يرى – من التمركزات والانكسارات التي حصلت فيما مضى ومشروعه المتمثل في العقل التواصلي ليس إلا امتداداً لعصر الأنوار، ويرى أن الحداثة تفسخت بسبب اعتمادها ثوابت تتمثل في إرادة الهيمنة والتسلط، وهذه الثوابت كانت دائماً عقبات أمام تحقيق الحداثة.

فالحداثة عند هابرماس تجدد نفسها بنفسها، وتعمل على ذلك من خلال بلوغ تعبير موضوعي والذي يدل على ذلك هو الجديد الذي يتجاوز تجدد الطراز القادم ويلغيه، ويصبح ما يماشي الموضة فقط حين يصير ماضياً ويحتفظ الحداثي – كما يقول – "بعلاقة سريه بالكلاسيكي فالحداثة لا تستمد قوتها من سلطة منصرمة، بل من صحة حالية مضت وانقلاب الفاعلية الحاضرة إلى فاعلية من الأمس انقلاب مستهلك ومنتج في آن واحد، هذا الانقلاب هو الحداثة عينها، التي تخلق كلاسيكيتها، ولذلك لزم التفريق بين الحداثة والحداثية".[1]

وكتاب هابرماس الذي يحمل عنوان **"الخطاب الفلسفي للحداثة"**، يعد نموذجاً لهذه المناقشة التي بدأت بنصه الذي ظهر عام 1980 بعنوان يحمل دلالة كبيرة وهو **"الحداثة مشروع لم يكتمل بعد"**، ونشرت هذه المقالة في كتابه سابق الذكر حيث انتقد فيه مختلف اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة بدأ من هيجل وانتهاء بفوكو ومروراً بنتشه وهوركهيمر وادورنو وهيدجر وديريدا، مقدماً في الوقت نفسه البديل الذي يتجلى في العقل التواصلي.[2]

---

(1) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 17.

(2) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 516.

فالحداثة في نظر هابرماس لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة كمرحلة النهضة أو التنوير أو المرحلة المعاصرة، وانما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة.

وفي نظر هابرماس انه بدلاً من التخلي عن مشروع الحداثة، يجب القيام بالفحص النقدي لهذا المشروع، وإظهار سلبياته وإيجابياته واستخلاص الدروس اللازمة من ذلك وأهم فكرة يرفضها هابرماس عند المحافظين الجدد هو "معارضتهم للعقل الأداتي وربطه بفكرة إرادة القوة والهيمنة من دون تقييم لدوره الإيجابي في العلم وبناء الحضارة".[1]

يحاول هابرماس وضع ملامح لموضوعه المتعلق بالحداثة موضحاً إنها مشروع غير مُنجز، وهو يشير من جانبه إلى فكر الحداثة الجمالية فيرتكز على الحداثة الجمالية مع بودلير التي تأخذ حدوداً أكثر وضوحاً والذي يتميز بمواقف تتمركز حول وعي متغير للزمن وهذا الوعي يصف ذاته مستعملاً استعارة مكانية وإعطاء الأهمية لما هو جديد يعني حقاً تمجيد حالية تلد كل مرة من جديد ماضياً ذاتي التجديد، فالوعي الجديد للزمن يهدف إلى حاضر نقي متوقف، والحداثة بوصفها حركة تنفي ذاتها هي توق إلى الحضور الحق.[2]

لقد أصبح الاعتقاد الخاص بالحداثة الجمالية بالياً، وطاقة الحداثة قد استنفدت تماماً فهي لن تكون مبدعة على الرغم من انتشارها.

ولذلك أصبحت الحداثة الجمالية فكراً عتيقاً كما يقول هابرماس لأن الحداثة لم تلقى اليوم أي تجاوب، فهذا هو اكتافيوباز يقول **"نحن نشهد نهاية فكرة الفن الحديث"** وهذا ما يحاول إثباته دانيال بل D.Bell من أن هذه الأزمة يمكن إرجاعها إلى قطيعة بين الثقافة والمجتمع بين الحداثة الثقافية ومتطلبات النظام

---

(1) المصدر السابق. ص 517.

(2) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص17- 18.

الاقتصادي "فالحداثة هي الإغراء الكبير الذي يحمل مبدأ التحقيق الذاتي غير المحدود وهكذا يُرجع بَل تحلل الأخلاق البروتستانتية إلى حضارة مناوئه أي حضارة حداثيتها تنشر العداوة ضد تقاليد وفضائل حياة يومية".[1]

يسأل هابرماس سؤالاً واضحاً. كيف يمكن أن تظهر معايير تضع حداً للانهيار الخلقي؟ والحل من وجهة نظره في التجديد الديني. وهو حسب ذلك كله يفترض ان تكون الحداثة قد أُنهك نبضها نهائياً.[2]

ينتقل هابرماس بعد ذلك إلى تناول مسألة أخرى خاصة بالحداثة الغير منتهية وهي "**الحداثة الثقافية والتحديث الاجتماعي**".

كانت نقطة انطلاقه هي النقاش الفكري والسياسي مع أنصار الحداثة الثقافية يوضح هابرماس "أن هذه الفكرة أو هذا النقاش أدى إلى وجود علاقة بين الحداثة والعدمية وبين البرامج الاقتصادية والاجتماعية وبين تدخل الدولة الكليانية".[3] فالمحافظين الجدد ينسبون إلى الحداثة الثقافية الأعباء المزعجة الناتجة عن تحديث ناجح للاقتصاد والمجتمع.

فالمحافظة الجديدة أو المحافظين الجدد – بطمسها للروابط الموجودة بين التحديث الاجتماعي من جهة، وأزمة الحوافز التي تأسف لها من جهة أخرى، "تنسب بذلك بشكل عشوائي كل ما يبدو في أيامنا– مثل النرجسية – إلى ثقافة لا تتدخل مع ذلك في أي من هذه المظاهر بصورة مباشرة أو غير مباشرة، والسبب أنهم مازالوا لا يؤمنون بمشروع الحداثة".[4]

وليس كافياً أن الحداثة الثقافية تنتج إحراجاتها الخاصة بها، واليها بالضبط يشير

---

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 520.

(2) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 19– 20.

(3) هابرماس "الحداثة مشروع غير مكتمل" ترجمة: بسام بركة (مجلة الفكر العربي المعاصر) عدد 39، 1986، مركز الإنماء العربي، لبنان، ص 44.

(4) المصدر السابق.ص 45.

المثقفون الذين يعلنون ما- بعد - الحداثة أو ينصحون بالعودة إلى ما - قبل- الحداثة أو يرفضون الحداثة بتطرف، ولكن بصرف النظر عن المشاكل الناتجة عن التحديث الاجتماعي ومن خلال الرؤيا الداخلية للتطور الثقافي تبرز دوافع للشك لا بل لليأس من مشروع الحداثة.

الحداثة ومشروع التنوير:

ترتبط وتتلازم فكرة الحداثة وتطور الفن الأوروبي، وقد رأى ماكس فيبر أن خاصية الحداثة الثقافية تكمن في أن العقل الأساسي - دينياً - ميتافيزيقاً انقسم إلى ثلاثة أقسام ولم يعد من الممكن جمعها إلا شكلياً، فالعصر الحديث شهد تميز لحقول "العلم - الأخلاق - الفن"، ولا يستمر اليوم وجود مشروع الحداثة الذي صاغه فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر إلا في تطوير العلوم الوضعية وقواعد الأخلاق والحق والفن والمستقبل.

وفي "القرن العشرين" لم يبق كثير من التفاؤل لدى الفلاسفة، لكن المشكلة مازالت قائمة فما زال المفكرون يختلفون فيما بينهم عما إذا كانت نوايا عصر التنوير مازالت جديرة بالتمسك بها أم أنه من الأفضل التخلي عن مشروع الحداثة كلياً أو حصر الطاقات المعرفية بما أنها لا تجد طريقة إلى التقدم "وتبقى الممارسة الحياتية غير متأثرة بها".[1]

هذا ويذهب هابرماس إلى القول بأن مشروع الحداثة يظهر في أشكال "ما بعد الأنوار" فنجد أن فيلسوفاً ومنظراً من القرن العشرين وهو كارل بوبر يبقى مؤمناً بقوة الأنوار وبتأثيرها في الميدان السياسي، ولكنه يشك في أثرها الأخلاقي وان كان لا يهتم بمظاهرها الجمالية.[2]

---

(1) المصدر السابق. ص 23- 24.

(2) المصدر السابق. ص 25.

الحداثة وخصوصية علم الجمال:

وهذا ما يجعلنا نتوقف أمام هذه الناحية من تفكير هابرماس لنبين العلاقة بين الجمال والحداثة أو مكانة الفن في المعقولية الحداثية، فقد تبنى هابرماس الإرث الكانطي الجديد الذي يأخذ شكل التوزيع الثلاثي لأصناف المعقولية أو دوائرها: المعرفة الأداتية والعملية الأخلاقية والجمالية التعبيرية، أي ما يوافق العقلانية العلمية من جهة، والأخلاق والقانون من جهة ثانية والفن من جهة ثالثة، فقد سعى هابرماس إلى توحيد هذه المجالات بالرجوع إلى ما يمثل اساس المعقولية نفسها وهو التواصل.[1]

يمكن لتطور الفن الحديث أن يُفسر على سبيل التبسيط بكونه يمثل تقدماً مستمراً نحو الاستقلال كما يرى هابرماس "فقد نشأ في عصر النهضة ميدان موضوعي يتعلق بفئات الجمال، ثم حدث في القرن الثامن عشر أن تكوّن الأدب والفنون التشكيلية تُؤلف ميدان عمل يتناقض مع حياة البلاط، وفي منتصف القرن التاسع عشر نشأ الفن الذي يدعو إلى إنتاج أعمال تقوم على أساس الفن للفن، من هنا كان بمقدور خصوصية علم الجمال أن يكون مشروعاً خلال هذه المرحلة الأولى من هذا التطور تتأكد البنيات المعرفية لميدان جديد، ويعود الفضل إلى علم الجمال الفلسفي في توضيح هذه البنيات لاحقاً. وحاول كانط استخراج هذه الطبيعة الخاصة بميدان الأشياء الجمالية التي يمكن أن تُدرك ب "الحكم الموضوعي" وهذا كله يُؤسس العلاقة بين الفن ونقد الفن".[2]

فلا يمكن لخصوصية الجمال أن تتأكد كوعي للحداثة فيما يوضح لنا هابرماس في كتابه "الحداثة وخطابها السياسي" إلا من خلال مواقف الحداثية[3] وذلك بعد أن تنفذ

---

(1) منيرة بن مصطفى. المرجع السابق ص 58.

(2) هابرماس "الحداثة مشرع غير مكتمل" 46.

(3) الحداثية Modernism والصفة منها الحداثي Modernists وتطلق على العمل الذي يسعى واعياً إلى تحديد هويته، أي عمل يناهض النتاج الفني للماضي القريب ويتجاوزه سعياً إلى =

شرطين هما: تأسيس إنتاج فني مستقل عن السوق، تكوين علم جمال يُؤسس الصورة التي يجب على الفنان أن يأخذها عن نفسه، ويُؤسس أيضاً صورة للناقد الفني. "فلقد صار من البديهي انهُ لم يعد أي شيء بديهي يتعلق بالفن حتى ولا حقه في الوجود وذلك لا في الفن ولا في علاقته بالكل وهذا ما ذهب إليه ادورنو في نظريته الجمالية". (1)

الإبطال الخاطئ للثقافة "البرامج الزائفة لنفي الثقافة"

من الممكن المقارنة بين برنامج تجاوز الفن المزيف وممارسته المتغيرة من جهة وبين بعض المظاهر الخاصة بميادين المعرفة النظرية والأخلاق من جهة أخرى.

فمنذ عصر هيجل وماركس، نجد الخطأ الذي وقع في ميدان عالم الجمال فالممارسة اليومية التي تتطلب تعاوناً تلقائياً بين المعرفة والأخلاق والتعبير الجمالي لا يمكن أن تُنفذ بمجرد تأسيس علاقة بينهما وبين واحدة من تلك الدوائر الثقافية التي أُنشئت بواسطة العنف، فهؤلاء الذين يقيمون علاقة بين مشرع الحداثة والموقف الفكري لأصحاب الأعمال الإرهابية الفردية. (2)

كيف نتخلص من التجاوز المزيف الثقافة؟

يبدأ هابرماس بأنه يجب أن نتعلم من الأخطاء التي رافقت مشروع الحداثة ومن أخطاء مشاريع الإبطال الثقافي المغالية بدلاً من أن نُعلق خسارة الحداثة ومشروعها، فقد يكون الفن مخرج من إحراجات الحداثة الثقافية.

فالإعادة المتميزة لجمع الثقافة الحديثة والممارسة اليومية المعتمدة على تقاليد حيوية، رغم أنها مدقعة الفقر بسبب التقاليد المجردة. لا يمكن أن تنجح إلا إذا تم

تأسيس قواعده الخاصة واكتشاف شروطه الفنية المتفردة التي تؤسس شرعيته.

(1) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 26.

(2) هابرماس "الحداثة مشروع لم يكتمل بعد" ص 47.

توجيه التحديث الاجتماعي أيضاً إلى دورب أخرى غير رأسمالية. "وإذا أخرج عالم الحياة من ذاته مؤسسات تضع حدوداً للديناميه الذاتية المنظمة التي يمتلكها العمل الإداري بنظامه".[1]

النزعات الثلاث المحافظة:

يؤكد هابرماس إلى أن هناك مناخاً ملائماً لنشأة التيارات التي تنتقد الحداثة وهذه التيارات قد باءت بالفشل بسبب التناقضات الظاهرة التي توجد فيها الحداثة الثقافية. يشير هابرماس هنا إلى تمييزه بين تيار المعارضين للحداثة والذي يحمل لوائهُ الشباب المحافظون، وبين ما قبل الحداثة الذي يتزعمه المحافظون القدامى.

لقد عاش المحافظون تجربة الحداثة الجمالية والتي تخلصت من قيود العمل والمنظمة باسم الذاتية، قد نبذ هؤلاء العلم الحديث وأسسوا حركة تنقد وتعارض الحداثة، وقابلوا بطريقة مانوية العقل الآلي بمبدأ جوهري كإرادة القوة والسلطة وأهم ممثلي هذا الاتجاه (**باتاي – دريدا – فوكو – ونيتشه**).[2]

أما المحافظون القدامى لم يسمحوا للحداثة الثقافية أن تنتقل إليهم، فهم يلاحقون تداعي العقل الأساسي والفصل بين العلم والأخلاق والفن، وفهم العلم الحديث بعقلانيته، وينصحون بالعودة إلى مواقف ما – قبل – الحداثة وهذا الخط قد سار عليه **"ليو شتراوس – هانس يوناس"**.

أما المحافظون الجدد فهم يتبنون الموقف الأكثر إيجابية أمام فتوحات الحداثة، فهم يهتمون بتطور العلم الحديث بشرط أن لا يخرج عن نطاقه إلا ليساعد على التقدم والنمو الرأسمالي والإدارة العقلانية، وفيما عدا ذلك ينادون بسياسة تبطل القوى المتفجرة للحداثة الثقافية، وهذا لا يُؤثر على اتجاهات العالم المعاش ومن

---

(1) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 30– 31.

(2) هابرماس "الحداثة مشروع لم يكتمل بعد" ص 49.

الأفضل أن نبعد قدر الإمكان السياسة عن متطلبات التفسير الأخلاقي والعملي، فيوضح هابرماس "أن ما يخشاهُ هو التقدم الذي قد تحققه الأفكار المعارضة للحداثة".[1]

وفي ختام ذلك نستطيع أن نقول أن تحليل العلاقة الدائمة بين أفكار التغير أو أيديولوجياته المسيطرة، وبين تطورات البِنى الاجتماعية المادية يكشف دائماً عن تلك الحركة الجدلية داخل المشروع الثقافي بحيث يبدو تاريخهُ الحديث الذي انطلق من عصر التنوير أنه لا يزال يتابع تنويراً دائماً بحيث يتميز هذا المشروع بقدرته المستمرة على الوعي بأحواله ومع ذلك فقد حكم هابرماس "على ذلك التغير الدائم بكونه أدى إلى الحداثة التي ظلت مشروعاً ناقصاً".[2]

(1) هابرماس "الحداثة مشروع لم يكتمل بعد" ص 49 – 50.

(2) المصدر السابق. ص 51.

خاتمة

نستطيع أن نخلص في هذا الفصل إلى عدة نقاط أساسية في مشروع هابرماس الفلسفي، والذي حدده في عنوان يلخص فلسفته مقابل معظم التيارات الحالية التي تشغل الفضاء الفلسفي وهو الحداثة، فهو ينطلق تنظيراً لجهود الفلاسفة في العصر الحديث ليحدد لنا مفهوماً أساسياً يسهم في فهم واقعنا الحالي ويمهد السبيل لطرح حلول لإشكالياته، ففي بداية الفصل أشرنا إشارة موجزه لمعنى الحداثة والتي كان من الصعب الوقوف على تعريف محدد لها اعتماداً على كتابيه "القول الفلسفي للحداثة" و "الحداثة وخطابها السياسي".

وقد أوضحنا أبعاد الحداثة وتناولناها بإيجاز، وأخذنا في الاعتبار أن الحداثة التي يحدثنا عنها هابرماس حداثة تقنية ذات ثلاثة أبعاد هي **"البعد التقني – ثم السياسي – وأخيراً السيكولوجي"**.

للحديث عن مسألة الحداثة عند هابرماس فيلسوف الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت كان علينا التطرق إلى المضمون المعياري للحداثة وهذا ما قمنا به.

وحتى يتضح لنا معنى الحداثة كان يجب علينا أن نتعرف على موقف هابرماس من فلاسفة ما بعد الحداثة وأصولها الفلسفية، فبدأنا الحوار بنيتشه أشهر فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين، فيلسوف الإرادة والقوة والإنسان الأعلى وموقف هابرماس منه، وانطلاقاً من نيتشه انتقلنا إلى المناقشة والحوار بين هابرماس وهيدجر الألماني الذي يُعد الوارث للفلسفة المثالية الألمانية، وبعد ذلك تحدثنا عن السجال والحوار بين هابرماس وأهم فيلسوفين فيما بعد الحداثة وهما ليوتار وديريدا.

وقد ختمنا هذا الفصل بأشهر مقومات المشروع الفلسفي لهابرماس القائل أن الحداثة لم تكتمل بعد، فهي مشروع غير مُنجز، ولذلك كان على هابرماس أن يقف ضد من يذهبون إلى أن الحداثة قد فقدت مصداقيتها وفقدت وجودها وبدأت في التلاشي.

الفصل الثالث

التـواصـل

أولاً : العقل الأداتي والعقل التواصلي.

ثانياً : اللغة والتواصل.

ثالثاً : الهيرمينوطيقا.

مقدمة

موضوع هذا الفصل هو النظرية التواصلية عند هابرماس والتي تعد الإسهام المميز له في الفلسفة الراهنة كما إنها السبيل لمناقشة قضايا فلسفته المختلفة خاصة ما يتعلق بالأخلاق، لذا كان ضرورة هذا الفصل في بحثنا عن الأخلاق والتواصل عند هابرماس، لذا فنحن نتناول فيه تمييزه بين العقل الأداتي والعقل التواصلي.

يعتبر العقل الأداتي من أهم النقاط التي شن هابرماس الهجوم عليها بسبب مركزيته في الفكر الغربي وسيطرته على العقول الغربية في ظل الرأسمالية الحديثة، لذلك سوف نسهب الحديث عنه وعن موقف هابرماس منه وكيفية إحالته إلى عقل آخر هو العقل التواصلي الذي استطاع هابرماس من خلاله ان يغربل مفهوم العقل الأداتي.

لذلك اتجه هابرماس لمحور من المحاور الأساسية في فلسفته لاستكمال مسيرته الفكرية في العقل التواصلي الأ وهو محور اللغة والتواصل، فكان يرى أن اللغة هي وسيلة التفاهم والحوار وهي القاعدة الأساسية للتواصل بين أفراد المجتمع في ظل عالم معاش جيد.

فقد رأى هابرماس أن اللغة هي الممثل الرئيسي للتواصل بين الأفراد في ظل حديث مثالي غير مشوه أو اتصال بين الأفراد أو على نظام الحوار المستند إلى أدلة وحجج عقلية.

وأخيراً سوف نتطرق في هذا الفصل إلى علم التأويل أو الهيرمينوطيقا. من حيث تعريفها وبدياتها، وأهم فلاسفة التأويل السابقين أو المعاصرين لهابرماس مع الإشارة إلى موقف هابرماس من هؤلاء الفلاسفة وخاصةً جادامر وريكور.

وسوف نختم هذا الفصل بالخصائص الرئيسية والأساسية للهرمينوطيقا من خلال عرضنا لها.

العقل الأداتي والعقل التواصلي

نتناول في هذا الفصل نظرية هابرماس في التواصل أو ما يطلق عليه العقل التواصلي، وبيان اختلافه عن ما اسماه العقل الأداتي وبيان سمات كل منهما وتأكيد فيلسوف التواصل على الأول ورفض العقل الأداتي، ويرجع الفضل في تأكيده على العقل التواصلي إلى الاهتمام الكبير الذي أولاه الفلاسفة المعاصرين لفلسفة اللغة حيث توصل هابرماس من خلال ما يمكن أن يسمى بالمنعطف اللساني، وهو اهتمام شغل ليس فقط الفلسفة التحليلية الإنجليزية بل أيضاً معظم التيارات الفلسفية المعاصرة، وهو ما يتجلى بصورة واضحة في عنوان مقالة ريكور ذات الدلالة "من الوجودية إلى فلسفة اللغة".

وحتى يتسنى لنا تناول التواصل عند هابرماس سوف نميز بين العقل الأداتي والعقل التواصلي: أولاً في هذه الفقرة سنوضح الطبيعة الاختزالية للأول وسماته، ثم تكوين الثاني لبيان شروط تحقيق التجربة التواصلية، ثم نحلل نظرية الفعل التواصلي. وننطلق بعد ذلك في الفقرة التالية بشكل اكثر تفصيلاً لبيان العلاقة بين اللغة والتواصل.

سنحاول في بداية الأمر أن نشير إلى مفهوم العقل الأداتي Instrumental Reason وموقف هابرماس من هذا العقل الأداتي مما يلزمنا الوقوف على ملامح هذا العقل الأداتي وعوامل ظهوره وكيفية صيرورته إلى عقل آخر يقترحه هابرماس وهو العقل التواصلي.

1- الطبيعة الاختزالية للعقل الأداتي:

مفهوم العقل الأداتي قد ظهر في العديد من مؤلفات الفلاسفة والمفكرين السابقين على هابرماس أهمهم هوركهمير وادورنو في كتابهما "جدل التنوير" **Dialectic of Enlightnment** عام 1972، وكتاب هوركهيمر "أفول

العقل" Eclipse of Reason عام 1974، وكتاب ماركيوز "الإنسان ذو البعد الواحد" One Dimensional Man عام 1964، أن العقل الأداتي لدى هؤلاء هو منطق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم، أي أن العالم الاجتماعي اصبح لـه طبيعة ثانية وأصبح كالطبيعة غير قابل للتغيير ومستقلاً عن أفعالنا.

يذهب هوركهيمر إلى "أن العقل الأداتي هو العقل المهيمن في المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي فقد فيها العقل دوره كملكة فكرية وتم تقليصه إلى مجرد أداة لتحقيق أهداف معينه، وبالتدرج فقد العقل رؤيته للهدف وأصبح مجرد أداه لتوفير الوسائل، وأدى ذلك إلى فقدان العقل للقدرة على الإدراك للحقائق في ذاتها حيث اصبح كل شيء مجرد وسيلة".[1]

فمصطلح الأداتية عند هابرماس يحمل مضمونين "أحدهما إنـه يمثل أسلوب لرؤية العالم والمضمون الأخر انهُ يمثل أسلوب لرؤية المعرفة النظرية"[2] مما يوضح صلة العقل الأداتي بالأغراض العملية.

يذهب هابرماس في كتاب "التقنية والعلم كأيديولوجيا" إلى ان العقل الأداتي يعبر عن العقلانية الأداتية التي لعبت دوراً هاماً في المجتمع الرأسمالي الغربي.

ويؤكد هابرماس أيضاً أن مفهوم العقل الأداتي لدى ماركيوز الذي يتفق مع مفهوم العقل التقني أو الأداتي "هو ذاتهُ أيديولوجيا، فالتقنية هي السيطرة ذاتها على الطبيعة والإنسان، فالتقنية مشروع تاريخي اجتماعي تنعكس فيه ما يريده المجتمع والمصالح المسيطرة ان تفعله بالبشر وبالأشياء".[3]

يُقر هابرماس "بأن العلم والتقنية قد تعاظما إلى درجة اصبحا معهما أهم قوى إنتاجية، ويسعى هابرماس إلى تحليل عوامل عدم التلائم بين نتائج عقلانية عالية

(1) M. Hokheimer: The Eclipe of Reason, p. 7.

(2) هابرماس "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ص47.

(3) المصدر السابق. ص48.

التوتر وبين أهداف لا رؤية فيها وانساق قيمية مختلفة جامدة وإيديولوجية ضعيفة، ويحاول البحث عن كيفية إرجاع سلطة التصرف التقني إلى إجماع المواطنين".[1]

يقصد هابرماس بالعقل الأداتي انه يمثل العقل الغائي، فهو إما "أن يكون أداتياً أو اختباراً عقلانياً أو مركب منهما".[2] ويهتدي العقل الأداتي بالقواعد التقنية التي تقوم على معرفة تجريبية ويحقق هذا العقل أهداف محددة في ظل شروط واضحة.

فيؤكد هابرماس أن مفهوم العقل الأداتي يعتبر اكبر دليل على ظاهرة التمركز حول العقل العلمي – التقني، ويبين كيف أن حركة التطور العلمي في عصر الأنوار أدت إلى ظهور هذا العقل، ويوضح الأسس التي أدت لظهور العقل الأداتي "ومنها الآليات التي وضعها وأرساها النظام الحديث أو بالأحرى المجتمع الحديث".[3]

سمات العقل الأداتي:

حاول هابرماس أن يستخلص سمات عامة للعقل الأداتي ويبين الطريقة الأختزالية التي يمارسها بحق الطبيعة والإنسان، فالعقل الأداتي ينظر إلى الطبيعة والواقع من منظور التماثل ولا يهتم بالخصوصية ويحاول هذا العقل الأداتي تفتيت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة وينظر إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية فالإنسان بالنسبة للعقل الأداتي شيء ثابت وكمي.

يقصد هابرماس من وراء نقده للعقل الأداتي هدم معطيات هذا العقل، وذلك من خلال القضاء على مركزه الفلسفي الوضعي الذي أبرز هذه الرؤية للعقل ولم يقبل بالنقد العقلاني الذاتي للعقل المتمركز على ذاته، لأن وسيلة نقده هي الذات التي سرعان ما تتمركز على ذاتها، والحل الذي يقترحه هابرماس هو العقل

---

(1) Habermas: Communication and the Evolution of society, London, Heinemonn 1979, p. 170.

(2) Ibid. P. 171.

(3) هابرماس "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ص88.

التواصلي الذي يقوم على تنشيط التواصل وقيمة الإنسان في المجتمع فالعقل التواصلي هو المُخرج من هيمنة العقل الأداتي.[1]

يؤكد هابرماس على أن العقل الأداتي مفهوم إجرائي للعقلانية لأنه لا يقتصر على دمج البعد العلمي والأخلاقي، بل أيضاً البعد الجمالي التعبيري.

ويتبين أنه قد تخلص من مفهوم يقدم العقلانية الغائية المفصلة على البعد المعرفي والأداتي، هذا المفهوم هو الشارح لطاقة العقل الراسية في اساس صدق القول.

فالعقل المتمركز على الذات (العقل الأداتي) "هو نتاج انشطار واغتصاب، أي نتاج سيرورة اجتماعية، فقد وصفها ادورنو وهوركهيمر وفوكو بأنها سيرورة الذاتية بوصفها تتجاوز قواها وتتشيأ".[2] فكان من الواجب تحرير طاقة العقل داخل التواصل. مما ينقلنا للحديث عن العقل التواصلي عند هابرماس من حيث تكوينه وسماته موضوع الفقرة التالية.

2- العقل التواصلي:

(أ) تمهيد:

العقل التواصلي هو مفهوم صاغهُ هابرماس لمحاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل، ولذلك يطلق على مفهوم العقل عند هابرماس "العقل التواصلي" Communicotional Reason. وهذا العقل لديه هو فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات، والعقل الشمولي المنغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء، والعقل الأداتي الوضعي الذي يفتّت ويجزّئ الواقع ويحول كل شيء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه.

ففي كتابه "نظرية الفعل التواصلي" الذي يشكل بوجه من الوجوه إسهاماً فيما يسميه "نظرية التواصل"، يعيد طرح إشكالية العقلانية الحديثة بإسقاطاتها المتعددة

(1) عبدالله إبراهيم "المركزية الغربية" ص355- 358.

(2) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 482 – 485.

وهذا ما عبر عنه في التمهيد الخاص بالجزء الأول حين يقول "على الرغم مما يوحي به العنوان فأنا واعٍ من أنني لم أقدم نظرية مكتملة ومن خلال هذين الجزأين مع ذلك سأسعى إلى تثبيت العنصر النظري الضروري لكل فلسفة ملزمة ببلورة فهم خاص بها يتجاوز الفهم الميتافيزيقي إذا ما رغبت في إقامة روابط تعاون مع العلوم الاجتماعية بالاستناد إلى قاعدة تقسيم العمل فإن الرهان بالنسبة لي يتلخص في تأسيس مشروع قد يتفرع في اتجاهات متعددة إذا ما قبلنا النظر إليه نظرة واحدة".[1]

وملف الحداثة عند هابرماس يبدأ انطلاقاً من تحديدات ماكس فيبر التي تتلخص عنده في الانتقال الواعي والمستمر من الفكر الخرافي أو الأسطوري إلى اللوغوس حيث تسود التفسيرات العقلانية والعلمية للعالم وظواهره عوض التفسيرات الخارقة أو المفارقة التي تكون مهيمنة في المرحلة الأولى.[2]

على أن مسار العقلنة سابق الذكر، يتميز هو أيضاً بالتعقيد والغنى والتنوع وأحياناً بالمخاطرة والضبابية، فمن تبديد الأوهام الدينية إلى التحليق في عالم العلوم والتقنية العجيب مروراً بتتبع النمو المتزايد للقانون الوضعي للأخلاق للفنون المختلفة، سعى ماكس فيبر من خلال هذا المسار إلى العمل على نشر عقلانية غائية وتعميقها وهي العقلانية التي أطلق عليها هوركهايمر فيما بعد أسم " العقلانية الأداتية "وهو يقصد" بها مجموع الوسائل أو القواعد التقنية الكفيلة بتحقيق غاية معينة كان قد تعلق وبذل جهوداً مضنية لتحقيقها".[3]

وإذا كانت النظرية النقدية لدى رواد مدرسة فرانكفورت لم تنجح في تطوير مفهوم العقل التواصلي، فهذا يعود كما يعتقد هابرماس إلى دور العقلية الأداتية

(1) Habermas : The Theory of Communicative Action. Trns: By Thomes McCarthy. Boston, Beacon Press. V1. 1984. p. 9.

(2) عمر مهيبل "إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة " المغرب (المركز الثقافي العربي) طبعة أولى 2005، ص 347.

(3) Horkheimer: The Eclipse of Reason. p. 13.

المستمر في فكر ادورنو وهوركهيمر نتيجة الشكوك والمخاوف التي سيطرت عليهما بسبب الفظائع التي تمت أثناء الحرب العالمية الثانية والتاريخ القريب.[1]

يتدخل هابرماس ويطور مفهوم جديد للعقل مفهوم اكثر كفاءة وقوة وحداثة وهو العقل التواصلي، فهذا العقل يرتبط بالحداثة وتنتجهُ ويستفيد من معطيات العقل النقدي ويتجاوز كما أشرنا عيوب العقل الأداتي ويطرح نفسهُ بديلاً للممارسات العقلية والإجرائية.

إن مفهوم العقل عند هابرماس يسقط من حسابه أية مسألة جوهرية، وبتعبير آخر أن العقل عنده لم يعد جوهراً، سواء أكان هذا الجوهر موضوعياً أو ذاتياً، بل صار معمولاً به نتيجة لتأثيرات المدرسة التحليلية عليه رأى أنه سيكون من الحكمة البحث فيما هو عقلاني عوضاً عن البحث في مفهوم العقل وعليه ينتقل الاهتمام المركزي إلى العقلانية بدل التركيز على العقل في شكله المجرد.[2]

وعندما يطرح هابرماس هذا العقل التواصلي، لا يريد الامتثال للعقول التي تّدعي تقديم حلول فورية لإشكاليات مركبة في البيئة الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية، انه يريد لهذا العقل أن يكون متواصلاً مع غيرهُ.

يؤكد هابرماس على "أن هذا العقل يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي والتي تهدف إلى تحقيق مصالح وغايات معينة، فهذا العقل يُبنى على فعل خلاق يقوم على الاتفاق وبعيداً عن الضغط والتعسف وهدفه بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام ينتزع فيه الفرد جانباً من ذاتيتهُ ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم بالتفاهم والتواصل العقلي".[3]

قد سلك هابرماس طريقاً مباشراً أو طريقاً واضحاً في صياغتهُ لهذا العقل التواصلي،

---

(1) عمر مهيبل "إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة" ص 348.

(2) المرجع السابق. ص361.

(3) Habermas: The Theory of Communicative Action. V1. p. 10.

فقد اقدم على وضع العقل داخل إطار اللغة بصفة عامة، وفي إطار التواصل بصفة خاصة. فمسيرة هابرماس الفكرية - كما يوضح انتوني جيدنيز - توضح التراكم النظري في اعمالهُ نحو أفق تحرري وكان منشغلاً بالعقل التواصلي.(1)

ويمكننا أن نقول أن هابرماس من خلال كل اعمالهِ وكتاباتهِ. يريد أن يؤكد على ما يسميه بالعقل التواصلي كصيغه تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية سواء في تعبيرها الأنواري أو في مظاهرها النقدية. فالعقل التواصلي هو الذي ينظم النشاط الأتصالي ويبين أن الحديث عن هذا العقل يستلزم الحديث عن الأسس التي يترتب عليها هذا العقل، فالنشاط الأتصالي يسعى إلى وضع شروط لمجتمع ممكن.

ولذلك بدأ - كما يخبرنا - بتوجيه سهام النقد للعقل الغربي المتمركز حول الذات والانتقال منه إلى عقل آخر هو العقل التواصلي ولذلك يؤكد هابرماس "على ضرورة الخروج من فلسفة الذات من خلال مخرج مهم وهو ما يسميه العقل التواصلي".(2)

يُظهر هابرماس كيفية تحويل مجالات البحث من العقلانية الأداتية إلى العقلانية التواصلية، فهذه العقلانية التواصلية "تظهر من خلال العلاقة التي يقيمها الناس القادرين على الكلام وعلى الفاعلية عندما يتفقون على شيء معين".(3)

وبهذا يحاول هابرماس جاهداً الانتقال من العقل الأداتي الظاهر بوضوح في المركزية الغربية إلى عقل آخر وهو العقل التواصلي.

فيؤكد هابرماس في كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة، "على أن العقلانية التواصلية تقاس بالقدرة التي يحوزها الأشخاص المسئولون والمشاركون في تفاعل ما على التوجه بالقياس إلى ادعاءات الصلاحية التي تستند إلى اعتراف ذاتي فهذا

(1) Anthony Giddens, In Defence of Sociology: Essoys, Interpretations, Rejainnder Combridge: Polity Press, 1996, p. 174.

(2) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 356.

(3) Habermas: The Theory of Communicative Action.V2. p. 395 .

العقل يضع مقاييس العقلنة".[1]

(ب) شروط تحقيق التجربة التواصلية:

نحاول هنا توضيح العوامل والمؤثرات الفكرية، التي جعلت هابرماس ينادي بهذه الفكرة وهي فكرة العقل التواصلي، فمن أهم المؤثرات الفكرية التي أثرت في فكر هابرماس في هذا المنحى قراءته لكتاب **"جدل التنوير"** لهوركهيمر وادورنو فقد عبر هذا الكتاب عن الانتكاسة التي أصابت التنوير والنكوص الذي أصاب العقل عندما تم توظيفه كأداة لخدمة الإنتاج الصناعي في المجتمعات الصناعية، وترتب على ذلك ظهور العقل الأداتي وقد قام هابرماس بنقد هذا العقل وطرحه جانباً وأحل محله العقل التواصلي واخذ على عاتقه وضع نظرية جديدة. تتمثل في العقل التواصلي ليكون بديلاً عن فلسفة التاريخ التي عولت عليها النظرية النقدية المبكرة والتي لم يُعد الدفاع عنها ممكناً، لذلك جمع هابرماس "بين الهيرمينوطيقا وفلسفة اللغة".[2]

إن مفهوم العقل التواصلي يمثل حالة افتراضية أكثر مما يمثل واقعاً بذاته وحتى لو أخذنا بعين الاعتبار ما في هذا النموذج من تجلي واقعي فإن ذلك لا يشكل سنداً كافياً للتنازل عما افترضناه في البداية، فالعقل يمثل دائماً ذلك الآتي وتلك المهام التي لم تنجز بعد. لهذا السبب بالذات نجد أن هابرماس يتحدث عن العقل بوصفه إنجازاً قائماً بقدر ما يتحدث عن مخزون من العقلانية أو "عقلانية كامنة"، وينتج عن هذا نتيجتان أساسيتان: الأولى وتتمثل في مفهوم العقل التواصلي الذي يسمح بالإبقاء على مخزون من العقلانية تمثل الحداثة وعده المستقبلي، وذلك بإسباغ نوع من الموضوعية عليه، أما النتيجة الثانية فمن أهم ميزاتها أنها تمهد الطريق لإعادة كتابة النظرية النقدية للمجتمع كما كان قد تصورها هوركهايمر وأدورنو اللذان

---

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 372.

(2) Habermas: The Theory of Communicative Action.V2. p. 397.

اعتقدا أنهما مارسا تشهيراً كافياً بالعقل أمام تصاعد النزعة اللاإنسانية والبربرية في ألمانيا في العشرينيات ومطلع الثلاثينيات من هذا القرن. فقد لاحظ أن العقلانية الحديثة لا تتجلى إلا في شكلها الأداتي المشوه فإذا ما اعتمدنا طريقة الإرجاع أي إرجاع شيء من الأشياء إلى قيمته التبادلية – والأشياء تتحدد قيمتها بالتبادل – فإننا نلاحظ أن مسار العقلنة الرأسمالي يطحن بعجلته كل من يحاول الصمود أمام سعيه الدؤوب لتحايد جميع أنماط الحياة في تجلياتها المختلفة وقولبتها في مواجهة هذه الظاهرة الخطيرة التي تمثل الستالينية والنازية وجهها الأكثر فظاعة، نجد أن هوركهايمر وأدورنو وابتداء من الأربعينيات لجأ إلى انتقاد العقلانية الغربية والدعوة إلى مجاوزتها.[1]

وكان من أهم المكونات الأساسية لمشروع هابرماس التواصلي علم الاجتماع وارتباطه بمشكلات العقلانية، ومن هنا كان اهتمامه بعلماء الاجتماع أمثال ماكس فيبر ودوركايم وتالكوت بارسونز. فقام هابرماس بالتأليف بين النزعة الوظيفية عند بارسونز وبين النظرية العقلانية عند فيبر معتمداً على التحليل الماركسي. لذلك يمكن لنا أن نقول أن النظرية العقلانية عند فيبر تعد مرجعاً أساسياً لمشروع هابرماس في محاولة إعادة بناء العقلانية الاجتماعية.[2]

يقول هابرماس في كتابه "نظرية العقل التواصلي"، "إن فيبر ينظر إلى مفهوم العقلانية العملية من ثلاث جهات هي استخدام الوسائل – وضع الغايات والتوجه نحو القيم فتقاس العقلانية الأداتية لفعل أو بالتخطيط الفعال لتطبيق الوسائل في سبيل الوصول إلى أهداف معينة، وتقاس عقلانية اختيار الفعل بالتقدير الصحيح للغاية والأهداف وتقاس العقلانية المعيارية للفعل بالقدرة على التوحيد والتنظيم المنهجي إلى الأفعال التي تحقق شروط عقلانية الوسائل والأختبار اسم

---

(1) عمر مهيبل "إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة" ص 364 – 365.

(2) عطيات ابو السعود. المرجع السابق ص 315– 316.

"العقلانية الغائية" وأطلق عليها اسم "عقلية القيم".[1]

أي أن فيبر قسم النشاط العقلي إلى ثلاث مجالات هي "مجال الواقعية الموضوعية العلمية – مجال المعايير والمشروعية أو المشروعية الأخلاقية، مجال القيم والدلالات الرمزية أو المعايير الجمالية"،[2] وقد فصل فيبر بين المجالات الثلاثة.

وحاول هابرماس إعادة النظر في هذه المجالات الثلاثة من اجل وضع نظرية عقلانية للمجتمع وبذلك دمج هذه المجالات **"العلم – الأخلاق – الفن"** التي فصلها فيبر عن بعضها البعض، وهذه المجالات الثلاثة يدمجها هابرماس لكي تتعاون "وذلك لإحداث نوع من الاستقرار مما يجعل النجاح في مستوى أي منها يرتبط بالنجاح في المستويين الآخرين".[3]

وعندما يحاول هابرماس إعادة صياغة العقلانية فإنه يحلل النشاط العقلي في كل أبعاده، وهنا جاء هابرماس ليؤكد على النشاط التواصلي.

(ج) نظرية الفعل Action التواصلي Communicative

وفي تناولنا للعقلانية التواصلية عند هابرماس، نؤكد على أنه قد انطلق من مفهوم جديد للعقلانية وذلك من خلال أدانته للعقل الأداتي، فقد جاءت دعوته للتأكيد على أهمية العقل باعتباره المنطلق الأساسي لأي نظرية في المجتمع فقد حاول استكمال المفهوم الأداتي بإدخال البعد التواصلي في مفهوم العقلانية.

يحدد هابرماس العقلانية بأنها هي الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى إكساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ فقد أراد وضع العقل في إطار أشمل واكبر فكان عليه إدخال البعد التواصلي في مفهومه الجديد عن

(1) Habermas: The Theory of Communicative Action. V1. p. 172 .

(2) Ibid. p. 172.

(3) Ibid. p. 174.

العقلانية وهذا البعد يحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوي.[1]

يهدف هابرماس من خلال العقلانية التواصلية إلى وضع نظرية نقدية للمجتمع تقوم على أسس عقلانية، فيقول هابرماس "أريد أن أوضح أنه من الممكن تطوير نظرية الحداثة باستخدام نظرية تواصلية تملك الدقة التحليلية التي تحتاجها الظاهرة الاجتماعية المرضية التي يسميها الماركسيون بالتشيؤ".[2]

وهذا لا يكون إلا بإعادة توظيف دور الفلسفة وتحديد دورها في المجتمع، فإن مفهوم العقل التواصلي المتأصل في الممارسة اللغوية والموجه للتفاهم يتطلب من الفلسفة أن تأخذ على عاتقها من جديد إنجاز مهام نسقية، وهنا يمكن للعلوم الاجتماعية الدخول في علاقة تعاونية مع الفلسفة التي تقوم بمهمة العمل على "تأسيس نظرية عقلانية".[3]

نستطيع أن نقول أن العقل التواصلي هو المنظم للنشاط التواصلي سعياً وراء وضع شروط حقيقة لمجتمع ممكن. وهابرماس عندما نقد العقل الغربي لا يلتقي إجرائياً مع النقد الذي دشنه نيتشه وهايدجر ودريدا، لان هذا النقد مازال أسير فلسفة الذات وانما يريد هابرماس كما يقول "عقل تواصلي يتجاوز الذات ليكون نسيجاً من الذوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتيتها".[4]

من هنا فإن مفهوم الفعل التواصلي يمثل إسهاماً أصيلاً ومخالفاً في الوقت ذاته، وهذا يعود بالأساس إلى أنه كسر "تابو" التأويل المسيحي سواء من طرف هابرماس أو من طرف فلاسفة مدرسة فرانكفورت الآخرين وقد كان لأدورنو تأثير واضح في تشكيل الأفق النظري لكتاب هابرماس "نظرية الفعل التواصلي"، وبخاصة فيما يتعلق بموقفه من مسألة التأويل المتداخل بين الذوات. وإذا كانت النظرية النقدية لم تنجح بالقدر المنتظر في تنمية مفهوم خاص بالعقل التواصلي، فإن ذلك قد يرجع بنسبة كبيرة

---

(1) عطيات ابوالسعود. المرجع السابق ص 318- 319.

(2) Habermas: Autonomy& Solidiarity. p. 108.

(3) Habermas: The Theory of Communicative Action, V2, p. 397.

(4) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 452.

إلى النفوذ الذي مارسته "العقلانية الاداتية" على فكر هوركهايمر وأدورنو وهي العقلانية التي بقيت أسيرة فلسفة الشعور أو الوعي التي كانت علامة مميزة لفكرة الأزمة الحديثة. إن فلسفة الشعور ترتكز في تأسيسها النظري إلى ثنائية الذات والموضوع وتتصور أي تفاعل عقلاني انطلاقاً من الفعل الذي يمارسه الإنسان على الطبيعة حيث يقوم الشعور المنعزل بتشيء العالم الذي يقع ضمن دائرة هيمنته.[1]

يسعى هابرماس إلى اقتراح عناصر نقدية للمجتمع، ولذلك فإن محاكمته للعقل الغربي في نظرته للحداثة والعقلانية وإدخالهُ نظرية التواصل يهدف من ورائهما وضع القواعد لنظرية فلسفية واجتماعية وسياسية تمكن من التفكير في الظواهر السيئة للمجتمع الغربي.

قسم هابرماس العقل إلى نوعين من خلال النشاط العقلي الذي يقوم به هذا العقل هذين النوعين هما:

1- نشاط عقلي معرفي – أداتي، وهو نشاط مرتبط بغاية لانه يحقق منفعة وهذا النوع يستخدمه الإنسان لمعرفة البيئة المحيطة به.

2- نشاط عقلي وتواصلي وتمارسه ذات قادرة على الكلام والفعل وهذا النشاط التواصلي هدفه التوجه نحو التفاهم بين الذوات.

فيؤكد هابرماس ان النشاط العقلي له منظورين "إحداهما أداتي والآخر تواصلي".[2]

(د) مكونات العالم المعيش:

وفى حديثنا عن نظرية الفعل التواصلي والعقل التواصلي عند هابرماس لا بد من أن نتطرق إلى مفهوم العالم المعيش الذي يشكل عملية التفاهم بين الذوات الذي

(1) عمر مهيبل "إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة" ص 366 – 367.

(2) Habermas: The Theory of Communicative Action, V1, p. 8.

اهتم به هابرماس، لذلك فقد ركز عليه وخصص له الجزء الثاني من كتابة "نظرية الفعل التواصلي **The Theory of Communicative Action**"، اعتماداً على أن نظريته في المجتمع لا يمكن أن تقتصر على نظرية الفعل التواصلي دون أن تستمد شرعيتها من العالم المعيش، ويؤكد هابرماس أن هذا العالم "عرضة لتغير من خلال تحول بنية المجتمع ككل".[1]

وفكرة العالم المعيش ليست من ابتكار هابرماس ولكن لها جذور في الفكر الفلسفي الأوروبي فهي تمتد الى هوسرل وميرلوبونتي ولكن هابرماس يعيب عليهما أنه لم يكن لها هدف منهجي لديهما، فيقول هابرماس "إذا طرحنا جانباً المشاكل الفلسفية للوعي التي تعامل بها هوسرل مع مشكلة العالم المعاش فيمكن أن تفكر في هذا العالم كما يتمثل في مجموعة من النماذج التفسيرية نقلت عن طريق الثقافة الموروثة ونظمت من خلال اللغة ولا تحتاج أن تفسر هذا كله في إطار فلسفة الظاهريات، ولا في إطار سيكولوجيا الإدراك".[2]

وكانت النتيجة لذلك أن هابرماس حاول البحث في بناء العالم المعاش بحثاً تداولياً وشكلياً.

وعندما قدم فكرة العالم المعيش قدمها باعتبارها مكمله لمفهوم العقل التواصلي لأنها مرتبطة أيضاً بمفهوم المجتمع وباعتبار إنها تشكل سياق الفعل الاجتماعي. وحاول هابرماس البحث عن الوظائف التي يقوم بها العقل التواصلي لإقامة عالم متنوع الأبنية، ويتم ذلك من خلال العالم المعيش وحيث يمكن الاستناد إلى هذه الوظائف لتوضيح الشروط الضرورية لعقلنة العالم المعيش ويؤدي هذا إلى أخر حدود البحوث النظرية التي "توحد بين المجتمع والعالم المعيش".[3]

---

(1) Habermas: The Theory of Communicative Action، V2, p. 119.

(2) Ibid. p. 124.

(3) Ibid. p. 199.

اللغة والتواصل

نشير في بداية هذه الفقرة إلى الاهتمام المتزايد الذي أولاه الفلاسفة المعاصرون للغة، ليس فقط التحليليين الإنجليز من فلاسفة اللغة في اكسفورد وكمبردج، بل أيضاً في التيارات الفلسفية المختلفة خاصة لدى فلاسفة الوجودية والهيرمينوطيقا هيدجر وجادامر وريكور، الذين دخل معهم هابرماس في نقاش حول العديد من القضايا. حيث نجد ان للغة دوراً رئيسياً في الفلسفة ولها دور مهم خاصة في الفلسفة المعاصرة فهي الشرط الأساسي لكل شيء يمكن ان يوجه إليه الفهم نفسه بوجه عام، وهذا يفتح أعيننا كما يؤكد جادامر على الفهم الأنطولوجي للغة، فالوجود الذي يمكن أن يكون مفهوماً هو اللغة.

تعد نظرية هابرماس في اللغة المعروفة باسم الفعل التواصلي بمثابة منطق جديد للعلوم الاجتماعية، منطق يستند إلى منجزات فلسفة اللغة ذلك لأن هابرماس يرى أن اللغة تمكننا من إحداث قطعية مع الاطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة.[1]

يرى هابرماس أنه من الضروري تحويل علم الاجتماع إلى فرع من فروع علوم الاتصال وهو يجب أن يقوم على الفعل التواصلي، فهو لا ينكر العوامل الاجتماعية التي تدخل أو تساهم أو تؤثر في النشاط الاجتماعي والإنساني كالأفعال الأداتية التي تحدثها التقنية، إلا أنه يرى أن الفعل التواصلي يتميز بطابعه المحدد للعلاقات التواصلية التي لا يمكن بأي حال من الأحوال ردها أو اختزالها إلى مجرد تبادل

(1) الزواوي بغوره "الفلسفة واللغة" بيروت (دار الطليعة للطباعة والنشر) طبعة أولى 2005، ص 209.

للمعلومات أو المعطيات بواسطة اللغة.[1] يرى الزواوي بغوره أن الفعل التواصلي عند هابرماس لا يقوم على تبادل المعلومات ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معينة، وإنما يقوم بفعل التأويل لما يحدث ويستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي أو قيام الحياة الاجتماعية ولذا فإن الفعل التواصلي يساهم في بناء العالم الاجتماعي المعيش.[2]

فاللغة تلعب دوراً رئيسياً وكبيراً في عالمية هرمونطيقا جادامر فاللغة بالنسبة له ليست مجرد نظام لغوي يخضع لبعض القواعد ولكنها في الأساس حوار وعلاقة بالآخر والغيرية ويبقى الحوار بالنسبة له علاقة ضرورية لا غنى عنها للتغلب على الخلافات وإرساء مبدأ الفهم كاشتراك ومشاركة، فكل حوار حقيقي يقتضي أن ننحني أمام الآخر وأن نولي وجهة نظره الأهمية الواجبة وأن ننفذ إلى عقله، ليس بهدف فهم الشخص وانما بهدف فهم ما يقوله، وعلينا أن ندرك مدى صلاحية وجهة نظرة حتى يكون بيننا تفاهم حول المسألة المثارة.[3]

وعالمية هرمينوطيقا جادامر لا دخل لها ببنية اللغة من حيث كونها عبارات منطقية وأبنية نحوية، ولكنها تقوم على بعدها التداولي – والتواصلي – وأكد جادامر أن الكائن الوحيد الذي يمكن أن يُفهم هو اللغة.

إن التواصل كما صوره هابرماس ينظر إلى اللغة في بعدها البراجماتي، فهو يعني اللغة وهي منغمسة في تيار الإنتاج والإبداع لكن ما هي حقيقة هذا الإنتاج ومضمونه؟ يجيب هابرماس بصرامة واختصار إنه التفاهم أو "الوفاق" Entente وهو في هذه المسائل كما يقول على اتفاق تام مع "فيتجنشتاين" الذي يرى أن

(1) المرجع السابق. ص 209 – 210.

(2) المرجع السابق. ص 210.

(3) محمد شوقي الزين "عالمية هرمينوطيقا جادامر" ترجمة: كاميليا صبحي (مجلة فصول) القاهرة، عدد 59، 2002، ص158 – 159.

مفاهيمه عن اللغة والتفاهم مفاهيم أصلية تعبر عن حقيقة الجهد الذي بذله في هذا المجال. فأغلب فلاسفة اللغة يرون في هذا الاندماج بين اللغة والتفاهم اختزالاً للظاهرة اللغوية المعاصرة، والحال أنه يمكننا الاعتراض على هابرماس فيما يخص موقفه من اللغة وثقته المتزايدة فيها، فهي قد لا تعني دائماً التفاهم على اعتبار أنها قد توظف لغايات التلاعب والخداع فقد ندعي أن هدفنا هو بلوغ التفاهم بينما نتصرف عكس ذلك تماماً. أكثر من ذلك فإن الفعل ليس تواصلياً بالضرورة فقد أتصرف أيضاً وفق ما تمليه على مصالحي الخاصة الضيقة دونما اكتراث بالآخرين أو بأي تفاهم تواصلي معهم، لذا فإننا نجد أن هابرماس مدرك تمام الإدراك لهذه الإشكالية، بل الظاهرة التي أطلق عليها اسم الفعل الاستراتيجي الذي يتجه حسبه إلى هدف لا يتعلق إطلاقاً بالتفاهم "البين ذواتي"، حتى أن هابرماس يعرف الفعل التواصلي انطلاقاً من تعارضه مع الفعل الإستراتيجي، بيد أن المعنى الذي يستقر عليه هابرماس في النهاية معنى واسع بكل المقاييس معنى يرى أن الفعل الاستراتيجي هو ذلك السلوك الذي نسلكه لكي نصل إلى غاياتنا المحددة في تصوراتنا سلفاً. فقليل من الواقعية وحد أدنى من التجربة المتعلقة بالإنسان يمكنهما تحفيزنا على التفكير في أنه ما من نشاط أو فعل يهدف إلى تحقيق غاية ما فلابد وأن يتضمن حصراً بعداً استراتيجياً واضحاً فحتى أكثر المبادئ توغلاً في عالم الفضيلة لا تستطيع إخفاء توجيهاتها أو ميولها المنفعية.[1]

ويعد الجدل اساس كل حوار والمقصود جدلية السؤال والجواب، ففعل اللغة لا يتم من خلال القول وإنما من خلال الحوار.

ثم إن مفهوم "الاتصال" في شكله الخام والذي استلهم منه الفعل التواصلي دعائم بقائه ليس بمعزل عن استراتيجية من الاستراتيجيات من حيث أن كل

---

(1) عمر مهيبل "إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة" ص 362 - 363.

استراتيجية تناسب مستوى معيناً من التطور اللغوي والدلالي بل والاجتماعي أيضاً، ومن حيث "أن صيرورة التأسيس الديمقراطي للتواصل في مجتمعاتنا المعاصرة خاصة بعد التطورات المتسارعة التي عرفتها الفروع المعرفية المتعددة تأخذ هي أيضاً شكلاً من أشكال الاستراتيجية وتحديداً تلك التي تتجسد في الشكل البرلماني (النيابي) وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل الجاد حول ما إذا كان الفعل التواصلي موجوداً بالفعل". [1]

وعلى هذا فعلينا أن نؤكد على العلاقة بين اللغة والتواصل عند هابرماس حيث كانت فلسفة اللغة عنده أهم الروافد الأساسية في تكوين نظرية الفعل التواصلي، فقد اهتم هابرماس بأعمال اللغويين وفلاسفة اللغة خاصة كلاً من جون أوستن J. Austin وجون سيرل J. Searle في نظرية **"أفعال الكلام"**، وهي النظرية التي تنطلق مما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية التي طرحها فتجنشتاين في كتابه **"بحوث فلسفية"** وفي فكرته الأساسية عن **"العاب اللغة"** واستحالة الفصل بين الدلالة والتركيب والتداول. ويعد جون اوستن هو المؤسس لهذه النظرية التي انطلقت عنده من خلال نقده لزعم فلسفي يرى أن قول شيء ما هو دوماً إثبات شيء ما، أي أن دور اللغة يقتصر على الأخبار عن العالم وبالتالي فالقضايا النافعة هي التي تقبل الصدق أو الكذب وما عدا ذلك أحكام خالية من المعنى ولدحض هذا الرأي يقدم اوستن نماذج من عبارات لها صيغة الجمل الإخبارية، وقد تابع الفيلسوف الأمريكي جون سيرل تطور نظرية أفعال الكلام "واقترح معايير جديدة لتصنيف أفعال الكلام". [2]

وقد نظر هابرماس إلى الحياة اليومية على إنها وسيط يقوم بإعادة الوحدة

(1) Habermas: The Theory of Communicative Action.V2. p. 187.

(2) Searle, J. R.: Speech Acts, An Essay in the philosophy of Language, Cambridge Univ. Press, 1969. p. 16.

المفقودة للفعل، فيقول "أن التفسيرات المعرفية والتوقعات الأخلاقية وأشكال التعبير والتقييم لا تستغني خلال التواصل اليومي عن أن تتداخل وتتفاعل وللوصول إلى فهم العالم المعيش يتطلب تراث حضاري يتخلل المنظور كله".[1]

يرى هابرماس أن الحل لذلك كله يتمثل في "التواصل في الحياة اليومية وللفلسفة دوراً في تحريك التفاعل بين الأبعاد المعرفية الأداتية والأخلاقية العلمية والجمالية التعبيرية، التي كادت أن تتوقف اليوم".[2]

ويؤكد هابرماس على أن النشاط العقلي المعرفي – الأداتي – له أهمية شديدة من حيث القدرة على استخدام اللغة والرموز والعلاقات من اجل تحقيق التواصل بين البشر لا تقل أهمية عن العمل نفسه.

تهدف أفكار هابرماس الأساسية إلى الكشف عن الوسيلة التي بموجبها تقوم البُنى الاجتماعية بتشويه عملية التفاعل وتثير فيها الاضطراب والبلبلة، إذ أن سوء الفهم ممكن بين البشر ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منتظم.

وهو عندما يتحدث عن التواصل بين الأفراد في المجتمع يؤكد على أن النشاط التواصلي ليس عشوائياً وإنما هو منتظم وهذا يتطلب عدة شروط، وذلك لان النشاط التواصلي لا يكون مجرد فعل تتوجه به ذات منعزلة ولكنه مناقشة وحوار يتم بين مختلف الذوات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل، فالنشاط التواصلي هو حوار ومناقشة تدور بين ذوات فاعلة مختلفة، حوار تحكمه عدة شروط تحددها عطيات أبوالسعود[3] منها.

1– إن النشاط التواصلي يتم من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل

---

(1) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action, p. 251 .

(2) Ibid. p. 251.

(3) عطيات ابوالسعود. المرجع السابق ص 322– 323.

سياق العالم المعاش، فمن حق كل شخص له القدرة على الكلام ان يشارك في النشاط التواصلي.

2- تتم عملية التواصل من خلال اللغة التي يتم بواسطتها علاقة بين المشاركين في التفاعل وبين العالم الخارجي وبينهم وبين الذوات الأخرى، فاللغة هي الوسيط الأساسي في النشاط التواصلي وعن طريق اللغة يتم الوصول إلى نوع من التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات.

3- التجربة التواصلية هدفها الوصول إلى اتفاق بين الذوات المشاركة في التفاعل وهذا يتطلب التقارب في وجهات النظر.

4- النشاط التواصلي أو العملية التواصلية لابد لها من ديمقراطية الحوار.

5- وجود الظروف التي تضمن الإجماع الذي لن يتم الوصول إليه إلا عن طريق قوة الأطروحة الأفضل، ولذلك لابد من قوة الحجة والبراهين التي يقوم عليها التواصل.

6- أن يتحرر التواصل من أشكال الضغط وسيطرة وهيمنة كل طرف على الآخر والقهر الخارجي.

7- أن يتاح لكل مشارك في التواصل الفرصة في الدفاع عن رأيه دون سيطرة سلطة ما.

فقد حدد هابرماس بذلك شروط التواصل والمطالب الأساسية لفهم الأقوال والتعبيرات ولسلامة وضمان اللغة، وهي نفس المطالب التي يستلزمها فعل الكلام المتضمنة في قابلية التعبير اللغوي للفهم وصدق محتواه وصدق مقاصد المعبر عنها والمشروعية المعيارية للقول والتعبير، وهذا كله في نظر هابرماس يؤكد ضمان تحقيق تواصل حقيقي غير مشوه.[1]

(1) عطيات ابوالسعود. المرجع السابق ص 323 - 324.

يؤكد هابرماس ان فلسفة اللغة تعد الأساس الذي بنى عليه نظريته على الفعل التواصلي بقوله "أنا مدين لكل من النزاعات التداولية والتحليلية للنظرية اللغوية فإن غاية الفهم المتبادل مغروسة في الاتصال اللغوي".[1]

فيرى هابرماس ضرورة تأسيس ما سماه بتداولية عامة كونية تحدد شروط صلاحية التبادل والتواصل، فيرى ضرورة الاهتمام باللغة بوصفها فعلاً لغوياً تبادلياً لجملة من العلاقات الاجتماعية، مما يعني الاهتمام بالجوانب التعبيرية التواصلية للغة.

لقد توسع هابرماس في نظرية الفعل التواصلي وأقترح نظرية في أخلاق المناقشة تقوم على قاعدتين أساسيتين هما: القاعدة الديمقراطية ومضمونها، "أن أي قاعدة أو معيار لا يملك الصلاحية إلا إذا كان المعنيون به على اتفاق فيما بينهم أو يمكن لهم الاتفاق عليه بوصفهم شركاء في المحادثة العملية بشأن تلك القاعدة أو المعيار". والقاعدة الثانية سماها بالقاعدة الكونية وهي "أن كل قاعدة لكي تكون صالحة يجب أن تستوفي الشروط سواءً من حيث نتائجها أو أثارها الجانبية وأن تلقى القبول من كل الأشخاص الذين لهم علاقة به.[2]

فاللغة عند هابرماس هي الوسيط الذي يحقق التفاهم، حيث يؤكد على "إننا إذا أردنا أن نفهم الفعل التواصلي علينا أن نفترض اللغة بوصفها الوسيط الذي يمكن أن يتحقق فيه نوع من التفاهم"[3]. وقد طور هابرماس بعض الأفكار المتعلقة بالمضامين التي ينطوي عليها الحوار أو المناقشة كما طورها مفكرين أمثال بول جرايس Paul H Grice (1930 – 1988)[4]، وقد كان أحد الأسباب التي دفعت

---

(1) Habermas: Autonomy & Solidarity. P. 98.

(2) الزواوي بغوره. المرجع السابق ص 211.

(3) Habermas: The Theory of Communicative Action, V1. p. 99.

(4) فيلسوف إنجليزي يدور أهم كتبه عن المعنى، خصوصاً عن العلاقة بين المعنى الذي يقصده المتكلم والمعنى اللغوي. وقد ادخل بعض المصطلحات التي تستخدم اليوم في فلسفة اللغة

=

هابرماس إلى هذا التحول نحو اللغة.

يؤكد هابرماس على ان اللغة تلعب دوراً رئيسياً وأساسياً في نظرية الفعل التواصلي باعتبارها "الوسيط الأساسي للتواصل بين الذوات"[1]، وحجة هابرماس هنا هي ان قدراتنا على التواصل ذات بنية وقواعد أساسية لا توجد إلا في اللغة، فكان اهتمام هابرماس باللغة من منظور خصائصها التداولية، فاللغة تشكل عنده نسقاً من القواعد تساعد على توليد تعبيرات تعتبر من عناصر اللغة.

فقد حاول هابرماس استخلاص المحتوى المعياري لفكرة الفهم الموجودة في اللغة والتواصل وأدى ذلك إلى مفهوم مركب يتضمن فهم معنى الأفعال الكلامية، وأيضاً التفاهم المتبادل بين المشاركين في التواصل فيقول هابرماس "ان المتحدث في كل فعل من أفعال كلامه يرجع في آن واحد إلى شيء ما يخص العالم الموضوعي وعالم الطائفة الاجتماعية وإلى عالمه الذاتي. وهذا يفترض أن المشاركين في التفاعل يمكن ان يُعبئوا امكانتهم العقلية بحيث يكون ذلك معبراً عن الرغبة الصريحة والواضحة في التوصل إلى التفاهم".[2]

أي أن التفاهم عند هابرماس هو الاتفاق بين المشاركين في عملية التواصل فالتفاهم اتفاق مبرر عقلياً بين الذوات القادرة على الكلام والفعل للوصول إلى إجماع، وهذا يتحقق عن طريق ان يكون للفهم مستويات منها ان يفهم المستمع

مثل "المعنى المتضمن في المحادثة". أي ما يضمنه المتكلم بشكل يكون مضاداً لما يقوله أو لما تنطوي عليه كلماته. ومفهوم آخر هو القصد التأملي وهو مفهوم أساسي في فكرته عن المعنى الذي يقصده المتكلم أو في عملية التواصل. وأكد على أن المعنى الذي يقصده المتحدث له الأسبقية على المعنى اللغوي. وقد ساعدت المفاهيم الجديدة التي قال بها جرايس علماء اللغة كما ساعدت الفلاسفة على وضع الحدود بين علم الدلالة "السيمانطيقا" وعلم التداول "البرجماطيقا" والتمييز بين المعنى والاستخدام.

(1) Ibid. p. 99.

(2) Ibid. p. 99.

التعبير ثم يتخذ هذا المستمع موقف بالإيجاب أو السلب ثم نتيجة اتفاق ما يوجه المستمع فعله حسب المتطلبات المطلوبة بشكل محسوب.

ومفتاح فكرة هابرماس عن التواصل إلى التفاهم تنطوي على اتفاق يقاس بما سماه **"مزاعم الصدق Validity Claims"** فنجاح الفاعلية التواصلية يتوقف أذن على أن يتوصل المشاركون إلى اتفاق متبادل حول تحديد علاقاتهم بالعالم ونجاح التفاعل هو الوصول "إلى إجماع بين مختلف المشاركين على مزاعم الصدق المدعمة بالحجج والبراهين العقلية".[1]

كان اهتمام هابرماس باللغة والمعنى مرتبط بشكل أساسي بالإشكالية المركزية المتعلقة بالعقلنة والحداثة، وهذا اساس لدى هابرماس ما يسمى باسم **"التداولية الصورية"**، التي يؤكد أن وظيفتها هي "إعادة بناء شروط الإمكان للتفاهم باء أن كل فعل تواصلي أو فاعل تواصلي يقوم بفعل الكلام مضطراً للتعبير عن ادعاءات تشارك في عمليات التفاهم".[2]

فالهدف من التفاهم - كما يؤكد - هو الوصول إلى نوع من الاتفاق بين الذوات يؤدي إلى تقارب وجهات النظر والآراء، فيرى "أن التفاهم هو العملية التي من خلالها يتحقق اتفاق معين على أساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك".[3]

فاللغة عند هابرماس تشكل نسقاً من القواعد يساعد على توليد تعبيرات لدرجة ان كل تعبير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصر من عناصر هذه اللغة، ومن ثم فإن الذوات القادرة على استعمال هذه التعبيرات تشارك في عمليات التواصل

---

(1) Ibid. p. 106.

(2) Ibid. p. 106.

(3) Ibid. p. 107.

لأنها تستطيع التعبير وفهم الجمل والجواب عنها.[1]

على العموم فإن التفاعلات الإستراتيجية ينظر إليها بوصفها تفاعلات منتشرة بواسطة اللغة، وهنا نجد الكلام ذاته مندمجاً في الأفعال الهادفة والأشخاص المتفاعلين أنفسهم يتصرفون وفق هذا الأمر، ويبحثون عن طرق تسهل عملية التواصل بينهم وذلك عن طريق اللغة كوسيلة متوفرة.[2]

يؤكد هابرماس في كتابه **"نظرية الفعل التواصلي"**، على أن الفعل معتمداً على اللغة ويظهر في حال الممارسة والتحقق. واستفاد هابرماس هنا من التراث الفلسفي السابق عليه بداية من فيبر، ميد، مدرسة فرانكفورت، مروراً بالتراث الألماني خاصة فتجنشتاين. فاللغة عند هابرماس تمثل عمق وتشكيل للخاصية الاجتماعية وتشمل المجتمعات الإنسانية كلها، فاللغة هنا تمثل الخط الموجه الذي يجمع ويفصل معاً بين الفردية والاجتماعية (الجماعية) وهذا يؤسس الفعل التواصلي، فالفعل التواصلي عملية لغوية سلوكية تظهر وتنشط في اتجاه طرح الشكل التركيبي للعقل العملي فنظرية الفعل التواصلي تخفي ورائها شكلاً عقلانياً للغة.[3]

يؤكد هابرماس أن الفهم والتواصل في الحياة البشرية يتعرض لثغرات دلالية متعددة، فكثيراً ما نجد الاختلاف وعدم الفهم في المحادثات والمناقشات اليومية وهذا يرجع إلى العاب اللغة، فإن إمكانية التخلص من حالة عدم الفهم أو عدم الاتفاق تفترض – كما يرى هابرماس – "وجود أساس للمعنى

---

(1) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 198.

(2) هابرماس "حول مفهوم النشاط التواصلي" ترجمة: عمر مهيبل (مجلة مدارات) تونس، العدد7- 8، 1997، ص140.

(3) مطاع صفدي "التداولي والتواصلي" مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 46 (بيروت) مركز الإنماء القومي، 1987، ص 10- 11.

يكون متفق عليه بشكل عام "الإجماع".[1]

تحليلات هابرماس للتواصل غير المقيد ولموقف التخاطب المثالي Ideal Speech situation، تشكل جزءاً هاماً من نظريته في التواصل والكفاية التواصلية بشكل عام، وهذه التحليلات تتسع لأشكال مختلفة في نظريته الاجتماعية.[2]

نجد أن العقل التواصلي عند هابرماس يتضمن كل أشكال التواصل التي تتعلق بالتفاعل العادي القائم بين الأفراد، وهذا التفاعل يسير على نحو عادي غالباً، أما إذا تعرض الأساس الذي تقوم عليه صحة هذه الادعاءات للتساؤل فإن التواصل سيكون معرضاً للإخفاق، ومن هنا فإن الاساس الذي يبنى عليه الإجماع في عملية التفاعل سيطلب مراجعة من أجل الوصول إلى نوع من التيقن في حقيقة ما يقال والهدف من التخاطب "هو الوصول بواسطة الحوار إلى ادعاءات مفترضة تكون بمنزلة الإجماع الذي يمكن أن يشكل أساساً عقلانياً لتفاعل تواصلي جديد".[3]

لذلك يؤكد هابرماس لتحقيق الإجماع العقلاني تساوي الأفراد في عملية الحوار، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً، ولذلك فإن المشاركين في الحوار يكونون غير مقيدين في حوارهم وأقوالهم سواء بقوة داخلية أو خارجية ولذلك فإن شروط التخاطب المثالي هي "شروط المجتمع الحر المنظم بطريقة عقلية".[4]

يؤكد هابرماس على وضع نظرية للفعل جنباً إلى جنب مع الحوار والنقد،

(1) Habermas: Areview of Gadamer`s Truth and Methad, in Fred R. Dallmayrs, Thomas Mc Carthy Understanding& Social Inquiry, Notredome pr. London, 1977, p. 238.

(2) Habermas: Summation and Response, Tr. By. Matesich Continunn, 1970, p. 103 .

(3) Ibid. P. 104.

(4) Habermas: The Hermeneutic Claim to Universality, in J. Bleicher, Contemporory Hermeneutics, Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 206 .

ولذلك أتخذ هابرماس الخطوات اللازمة لتحليل الفعل، الذي يقوم على أساس فلسفة اللغة، فقد أعتقد أن التوفيق المنشود بين النظرية والتطبيق يمكن أن يتحقق بالحوار المثالي بعد أن أدخل عليه تعديلاً لغوياً فأصبح أسمه **"البراجماطيقا العامة"** **Unieversal Pragmatics**، ومهمة البراجماطيقا العامة هي "إثبات الشروط العامة لفهم ممكن وإعادة بنائها".(1)

لقد كان هدف هابرماس هو البحث عن الفروض العامة لفعل تواصلي، ويتحقق هذا الهدف عن طريق القدرات العامة المطلوبة لأداء ناجح لأفعال الكلام Speech Acts، فالفهم الصحيح لمشكلة العقلانية يأتي من خلال "إعادة بناء نظرية التواصل عامة ومن خلال التفاعل اللغوي خاصة".(2)

فاللغة في نظرية هابرماس "تعتمد على عمليات اجتماعية ليست لغوية في طبيعتها وانما هي واسطة للقوة الاجتماعية"(3). هذا يوضح مدى اهتمام هابرماس بفلسفة اللغة والهيرومينوطيقا.

يتميز الفعل التواصلي عند هابرماس بكونه مفهوماً وصفياً لأنه يعتمد على اللغة العادية ولأنه مبدأ معيارياً، فهو يُعتبر نموذجاً للمجتمعات الديمقراطية. فالفعل التواصلي كما صاغه هابرماس يعتمد على منجزات نظرية الأفعال الكلامية، كما أرسى قواعدها اوستين وسيرل، بما أنه يرى في الفعل اللغوي فعلاً تأسيسياً للعلاقات الاجتماعية وبما أنه ركز في نظريته التواصلية على الجانب التداولي بين أفراد الجماعة الخاصة أو العامة وأكد على الطابع الوظيفي والاتفاقي لقواعد اللغة التي تسمح بتحقيق الفعل التواصلي وذلك بناءً على نظريته في التداولية الكلية أو

(1) Habermas: Communication and the Evolution of Society, p. 1 .

(2) Habermas: Knowledge and Human Interests, p. 281 - 282.

(3) Thompeson J. B. (Editor): Habermas Critical Debote, Combridg,1982 , p. 117.

العامة "البراجماطيقا".[1]

يتوجب علينا أن نشير إلى الجذور الأساسية لنظرية **"البراجماطيقا العامة"** عند هابرماس والتي تتمثل في الآتي:

أ- نظرية استخدام اللغة.

وهذه النظرية تركز على الطرق التي تستخدم بها التعبيرات أو الجمل أو الكلمات في الحياة اليومية، وهنا نجد الجذور تمتد إلى فلسفة اللغة عند فتجنشتين، فهو يرى -فتجنشتين- أن اللغة نشاط ينحصر في استخدام الكلمات كأدوات Tools، وهنا يذهب فتجنشتين بأن كل كلمة لها معنى ويرتبط هذا المعنى بالكلمة.[2]

فنجد أن فهم الإنسان للاستعمالات المختلفة للألفاظ يشبه فهمه للقواعد التي لابد من مراعاتها في كل لعبة من الألعاب، فاللغة هي أشبه ما تكون باللعبة، واللغة مستخدمه في حياتنا فالكلمة ليس لها معنى واحد بل لها عدة معان.[3] وهذا ما يؤكد أن فتجنشتين لا يسأل عن معنى اللغة بل استخدامها.

وسأل الكثير من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة ونهج فتجنشتين في نظريته الجديدة عن اللغة واهتموا باستخدام اللغة، تخير منهم ستراوسون Strowson الذي يميز بين تعبير أو جملة وبين استخدام تعبير أو جملة، ونجد كذلك رايل Ryle يرى أن فهم كلمة أو عبارة هو معرفة كيف نستخدمها.[4]

(1) الزواوي بغوره. المرجع السابق ص 212.

(2) محمود سيد أحمد "البراجماطيقا عند هابرماس" القاهرة (دار الثقافة للتوزيع والنشر) 1993، ص 9.

(3) المرجع السابق. ص 11.

(4) المرجع السابق. ص 13.

أشهر من اهتموا بأفعال الكلام هما من اوستين وسيرل، فقد ميز أوستين بين ثلاثة أنواع من أفعال الكلام وهي:

الأفعال الغرضية Illocutionory والأفعال التعبيرية Locutionory والأفعال التأثيرية Perlocutionory.[(1)]

يرى سيرل أن اللغة هي تأدية أفعال الكلام فيقول، "أن التواصل اللغوي يتضمن أفعالاً لغوية فوحدات التواصل اللغوي هي إنتاج الرمز أو الكلمة أو الجملة في تأدية أفعال الكلام"[(2)]. فالتواصل في رأي سيرل يتضمن بالضرورة أفعال الكلام وما له من معنى هو الذي يمكن أن يقال، والتحدث هو تأدية أفعال وفقاً لقواعد ما.

يؤكد هنا هابرماس على أن محاولات كلا من اوستن وسيرل بخاصة لها أهميتها من حيث "أن نظريتهما في الأفعال تمثل نقطة الانتقال الواعدة إلى البراجماطيقا العامة"[(3)]، ولكنه لم يكتفي باوستن وسيرل بل أشار إلى محاولات أخرى لفلاسفة آخرين مثل موريس وجون رايس وراسل وغيرهم، فكان هدف هابرماس البحث عن فروض عامة للتواصل أو البحث عن فروض عامة لفعل تواصلي.

ب- نظرية القدرة اللغوية:

ترجع هذه النظرية إلى تشومسكي Chomsky الذي يذهب إلى أن الأداء اللغوي يتضمن قواعد نظرية لم يتلقها الإنسان من قبل وهذا ما يطلق عليه اسم القدرة اللغوية Competence، فيؤكد إننا نستخدم قواعد لغتنا في فهم الجملة أو

(1) Austin, J.: How to Things with Words. Oxford, 1975, p. 150.

(2) Searle, J. R.: Speech Acts. p. 16 - 22.

(3) Habermas: Communication and the Evolution of Society. p. 7.

نطقها بدون أن نعي إننا نفعل ذلك وهذا أمر فطري لدى الإنسان.[1]

حاول هابرماس أن يلتمس المساندة من نظرية تشومسكي عن القدرة اللغوية التي يبدو أن عنصراً من الفلسفة المثالية للغة يظل ماثلاً فيها. لذا فإن هابرماس يؤكد ويعتمد "على أن هذا يتطلب من المتحدث بجانب القدرة اللغوية قدرة أخرى وهي القدرة التواصلية".[2]

تتحدد البراجماطيقا العامة عند هابرماس في الآتي:

نستخلص من أعمال هابرماس عدة ملامح للبراجماتية العامة وهي: صحة أساس الكلام والقدرة والأداء والصورة المعيارية لفعل الكلام والكليات والكلام المثالي، وقد أشار إلى هذه الملامح محمود سيد أحمد في دراسته "البراجماطيقا العامة عند هابرماس" ونستطيع أن نعرض لها على الوجه التالي:

أ- صحة أساس الكلام:

حيث يؤكد هابرماس أن اللغة والكلام يخضعان للتحليل الصوري وأن أي شخص يفعل بصورة تواصلية يجب عليه تأدية أي فعل من أفعال الكلام أن يثير دعاوى صحة عامة، على أنه يجب على المتحدث أن يختار تعبيراً مفهوماً حتى يفهمه المستمع وأيضاً يجب أن يكون لديه قصد توصيل قضية صادقة وأن يكون المتحدث مخلص في حديثه مع اختيار تعبير صحيح Right.[3]

وهنا يؤكد هابرماس على أن هناك شروط لا غنى عنها في فعل التواصل يهدف تحقيق التفاهم بين الأفراد والذوات.

---

(1) Davis, S: Philosophy and Language. Dobbs, Merril company, 1976. p. 60 - 61 .

(2) Habermas: Communication and the Evolution of Society. p. 17.

(3) محمد سيد أحمد. المرجع السابق ص 17- 18.

ب- مفهوم القدرة والأداء :

يشير هابرماس في مقاله الشهير ?What is Universal Pragmatic، الذي نشره عام 1976 والذي نشر في كتاب صديقه كارل أوتو آبل، الذي يقود معه المدرسة النقدية الجديدة تحت عنوان Sprash Pragmatik and philosophic إلى أن فحص اللغة والكلام لن يقتصر فقط على دراسة الجمل من الناحية الصوتية والتركيبية أو الدلالية، بل يجب أن ننتقل إلى مستوى رابع جديد يعنى بتداولية الأفعال والخطاب، بحيث لا نكتفي بالجمل لصالح دراسة تداول الخطاب ككل، أي الانتقال من دراسة الكفاية اللغوية إلى الكفاية التواصلية.[1]

وإذا كان تشومسكي قد اهتم بالفصل بين الكفاءة والأداء اللغوي، فإن هابرماس طور مفهوم الكفاية اللغوية إلى مفهوم الكفاية التواصلية التي أصبحت بعد ذلك كناية عن مجموع الكفاءات البشرية الموضوعة في سجل التاريخ اللغوي للبشرية، والتي يصبح بمقتضى ذلك أمور تعلمها واكتسابها متيسراً وسهل البلوغ.[2]

لقد تبنى هابرماس مسلمة المتكلم المثالي – عند تشومسكي – الذي بوسعه التصرف في اللغة على نحو توليدي غير محدد، ووسع من الكفاية اللغوية إلى الكفاية التواصلية التي تصبح اشمل وأوسع من مجرد الإنجاز اللغوي. فاللسانيات التداولية غير المدرسة التوليدية النحوية ترفض الزعم المبسط لعلاقة ثابتة غير غامضة بين البنية السطحية للجمل – بمعنى التتابع الأفقي للحروف لتكون الكلمات وتتابع الكلمات لتكون الجمل والعبارات – والبنية العميقة التي تحمل

---

(1) حسن مصدق. المرجع السابق ص 127.

(2) المرجع السابق. ص 127.

دلالة هذه الجمل.[1]

على خلاف تشومسكي في تمييزه بين القـدرة Ability والأداء Performance[2] نرى هابرماس له رأي وصورة أخرى، وذلك من حيث أن الهدف الذي يركز عليـه هابرماس هو القدرة على التواصل وهي قدرة المتحـدث عـلى الفهـم المتبـادل، لأن يضع جملة مصاغة جيداً في علاقات الواقع. وهذا جعل هابرماس يثـير عـدة نقـاط منها تحدد البناء العام للكلام وتوضيح الخصائص الدلاليـة للجمـل، فهـو يـرى في حديثه عن اللغة والكـلام "بأنـه يجـب عـلى المتحـدث أن يفـي بـالفروض العامـة للتواصل. فالجملة يجب أن تفي بالشروط التي تمكـن مـن القـدرة التواصـلية".[3] ويذهب إلى أن هناك مناهج مختلفة للنظرية الـسيموينطيقة، ولكـن هـذه النظريـات ضعيفة من وجهة نظر هابرماس ولأنها تركز على استخدام الجمل من أجل غـرض معين فقط، وهنا يرى "أن النظرية السيموينطيقة تتجاهل المعاني التي تطورها اللغـة في وظائفها المعبرة والتي توجد بين الأشخاص".[4]

جـ- الصورة المعيارية لفعل الكلام :

يرى هابرماس أن الاساس الذي يرتكز عليه إستخدام أفعال الكلام هـو القـوة المنتجة لافعال الكلام ففعل الكلام ينجح إذا حدثت علاقة بين المتحدث والمستمع،

(1) حسن مصدق. المرجع السابق ص 128.

(2) فرق تشومسكي بين القدرة اللغوية وبين الأداء اللغوي لـدى الإنـسان، فـألاداء اللغـوي هـو طريقة كتابة جملة بسيطة أو مركبة ومرتبة على مستوى الحديث الجـاري، أمـا القـدرة فهـي أن الإنسان يمتلك عدة قواعد صورية أولية تمكن من تركيـب الجمـل بـصورة صـحيحة. أنظـر: محمد فهمي زيدان "في فلسفة اللغة" بيروت (دار النهضة العربية) 1985، ص 42- 43.

(3) Habermas: Communication and the Evolution of Society. p. 27 - 28.

(4) Ibid. p. 30.

فالقوة المنتجة توجد وتظهر في واقعه مؤادها "أن المتحدث يمكن في تأدية فعل من أفعال الكلام أن يؤثر على المستمع بطريقة تجعله يبني علاقة شخصية معه".[1]

كما يؤكد هابرماس على "أن التمييز الداخلي لمعيار فعل الكلام يعكس مستويين يجب أن يتحرك بينهما المتحدث والمستمع إذا أرادا التواصل مع بعضهم البعض. ويطلق هابرماس على المستوى الأول اسم المستوى البين ذاتية Intersubjestivity الذي بناءً عليه يتواصل المتحدث مع المستمع، ويطلق على المستوى الثاني اسم مستوى المضمون القضوي Propositional Content أو مستوى الموضوعات والجذب التي يتبادل المتحدث والمستمع أراهما حولها"[2]. أي أن التواصل في اللغة عنده يمكن أن يحدث فقط عندما يدخل المشاركون بصورة تلقائية مع بعضهما البعض فيما يخص شيئاً من الأشياء فيها هذين المستوين.

د- الكليات البراجماطيقية:

يرى هابرماس أن القدرة على وضع جمل مصاغة جيداً من الناحية النحوية في أفعال الكلام تفترض أن المتحدثين يمتلكون سلسلة من كليات البراجماطيقية Pragmatic Universals، هذه الكليات تكون بين ذاتين ولديه القدرة على تكوين عناصر لغوية، وهذه الكليات تكون عناصر خالصة تؤسس شروط التواصل لأنه بدون هذه الشروط لا نستطيع تحديد مكونات الكلام الممكن.[3]

والمقولات البراجماطيقية عند هابرماس لها مكونات عدة ومنها: الأسماء الشخصية ومشتقاتها

---

(1) Ibid. p. 35 .

(2) Ibid. pp. 41 - 42.

وأيضاً. محمود سيد أحمد. المرجع السابق. ص 23- 24.

(3) محمود سيد أحمد. المرجع السابق ص 25.

وتعبيرات الزمان والمكان وأسماء الإشارة والأفعال المؤدية والأفعال القصدية اللامؤدية.

وكان تركيز هابرماس على الأفعال المؤدية ويرى أنها تنقسم إلى أربعة أنواع أساسية أهمها "أفعال تواصلية تكون موجهة إلى عملية التواصل وأفعال تقريرية تهتم بالتطبيق المعرفي للجمل ثم أفعال تمثيلية وهي تهتم بالتعبير عن مقاصد المتحدث، وأخيراً الأفعال التنظيمية والتي تشير إلى المعايير التي يمكن اتباعها".[1] وهذه الأفعال والتصنيفات يمكن ان ترتبط وتنتج نموذج عام لتواصل لغوي.

هـ- الكلام المثالي:

يرى هابرماس أن الموقف المثالي للكلام يتميز بعدم وجود مانع مثل الضغط يمكن أن يعوق عملية التواصل وأن هناك تكافؤ بين الناس والمشاركين في الكلام لفرص الاختيار والحديث، فالمساواة في تطبيق أفعال الكلام التواصلية هي أن جميع المشاركين في الخطاب لديهم فرص لتدعيم الحوار.

ومن المهم القول أن موقف الكلام المثالي ليس ظاهرة تجريبية وليس مجرد بناء وأنما هو افتراض مسبق لا يمكن الاستغناء عنهُ للخطاب وبالرغم من ذلك لم يستبعد هابرماس إمكان "أن يتحول الكلام والخطاب إلى حقيقة واقعية".[2]

فحديث هابرماس عن الكليات البراجماطيقية وموقف الكلام المثالي، يعد من أكثر الجوانب التأملية لفلسفته بل يعد من أكثر الجوانب المثالية لبرنامج هابرماس الفلسفي واللغوي.

مما سبق نستطيع أن نقول أن هابرماس كان يهدف إلى تغيير شامل وجذري للمجتمع ويحاول الوصول إلى مجتمع أفضل، ووجد أن الهدف لن يتحقق إلا عن

(1) Habermas: Communication and the Evolution of Society. p. 54 .

(2) Ibid. p. 25.

طريقة إعادة بناء نظرية لفعل التواصل وخاصة في التفاعل اللغوي، ويرى أن هناك شروطاً وقد أوضحناها مسبقاً وهي أساسية حتى تتم عملية التواصل. ولكن هناك سؤال يطرحه محمود سيد أحمد هو هل هذه الشروط يمكن أن تتحقق؟ في الحقيقة إن تحقيق هذه الشروط أمر صعب ونادر في معظم الأحوال بسبب الأكاذيب والتغّير الزائف في الحياة اليومية. فإذا وجدت هذه الشروط وتخلصنا من النفاق والخداع في حياتنا اليومية يكون التواصل بيننا حقيقياً وليس تواصلاً مشوهاً وهذه هي الصورة الآدمية للإنسان كما يجب ان يكون.

ونشير في ختام هذه الفقرة إلى أن هابرماس حين حاول استخلاص أساس معياري من قاعدة **"الصحة العامة للكلام"**، تعرض للنقد الشديد وتوجه إليه اتهام بأنه نوع من المركزية الأوروبية وكان رد هابرماس بسيطاً وهو أن هذا التواصل لا يصدق إلا على أعضاء المجتمعات الحديثة ولقد كان عليه في هذه الحالة أن يدافع عن الأبنية الحديثة للوعي، وقد ظهر دفاع هابرماس في كتابه **"التواصل وتقدم المجتمع"** وأيضاً مقالاته الخاصة **"نظرية الحداثة"**.[1]

ولكي نتقدم خطوة ابعد في تحليلنا لمفهوم التواصل علينا أن نتوقف عند الهيرمينوطيقا عند هابرماس وهذا هو موضوع الفقرة التالية:

(1) محمود سيد أحمد "البراجماطيقا عند هابرماس" ص 35 - 36.

الهيرمينوطيقا (1)

قبل أن نتناول الهيرمينوطيقا وعلاقتها بالتواصل عند هابرماس سنشير أولاً إلى الاهتمام التاريخي والمعاصر بها والتعريفات المختلفة لها، حتى نتمكن من بيان موقف هابرماس من الفلاسفة المعاصرين الذين قدموا نظريات مختلفة في الهيرمينوطيقا تتقاطع وفلسفته، لذا علينا من البداية أن نعرض لبعض التعريفات التي قُدمت للهيرمينوطيقا.

الهيرمينوطيقا عبارة عن نظرية في التأويل بمعنى تأمل فلسفي وتفكير فينومنولوجي حول نشاط علمي يتخذ طابع التفسير أو التأويل. والتأويل هو إيضاح مقاطع غامضة وغير مستوعبة من النصوص لأن المعنى الواضح لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل وقد يحتاج إلى تأويل ليكون معقولاً، فنظرية التأويل تدور أساساً حول إيضاح وتفسير الأشياء لتصبح مفهومة ومعقولة، وهدف نظرية التأويل هو تعميم مشكل الهيرمينوطيقا على جملة الممارسات الفردية والاجتماعية والتطورات والأفعال والمقاصد، بمعنى أنها تهدف إلى فهم صحيح للتجربة الإنسانية ككل.(2)

فالهيرمينوطيقا هي محاولة لتفسير النصوص أو كما قال جادامر حل إشكالية

---

(1) الهيرمينوطيقا مأخوذة من اللفظ اليوناني Hermenueucir,Hermeneus والذي يعني التفسير أو التعبير أو الأعلام أو الترجمة واللفظ مشتق من كلمة Hermes وهرمس هو رسول الآلهة في الأساطير اليونانية، وعند المصريين القدماء الإله المعادل والمتحول وهو الإله "تحوت" Theth أو توت، وبذلك نجد أن الهيرمينوطيقا تمثلت في الحضارة الأولى في تفسير الكون بوصفة كلمة غامضة من جهة، ومن جهة الذي في تفسير النصوص الأسطورية وتفسير العملية الإبداعية بوصفها ترجمة للوحي الإلهي من جهة ثالثة.

(2) عادل مصطفى "مدخل إلى الهيرمينوطيقا" بيروت (دار النهضة العربية) 2003، طبعة أولى، ص 17 — 23.

الفهم بحصر المعنى ومحاولة الإحاطة به بواسطة تقنية ما، فمبادئ الهيرمينوطيقا توضح لنا الطريق إلى نظرية عامة في الفهم.[1] وبذلك نستطيع أن نقول أن الهيرمينوطيقا علم يبحث في فهم النصوص بشكل عام وبذلك عن طريق أثارة أو أسئلة معقدة ومتشابكة حول النص من خلال طبيعته وعلاقته بمحيطه من جهة وعلاقته بمنشئه وبقارئه من جهة أخرى.

فالتأويل يجسد الدقة والصرامة والمشكلات من القضايا والمناهج ذات العلاقة بالتأويل ونقد النصوص.[2]

وغاية التأويل هي حل إشكالية الفهم للنصوص فهو يكشف عن المعنى الأصلي للنصوص، وهناك ثلاثة مراحل في علم التأويل هي: الفهم Understanding والتفسير Interpretation والتطبيق Applicotion، وهناك مفهوم يمكن له أن يوحد بين هذه المراحل الثلاث وهو مفهوم الأفقHorizon. وهنا يمكن لنا أن نقول أن التأويل يشير إلى النظام الفكري المهتم بطبيعة الافتراضات المسبقة لتأويل التعبيرات الإنسانية.[3]

ويجدر بنا الإشارة ونحن في صدد هذا الموضوع أن نشير إلى ارهاصات الهيرمينوطيقا عند بعض الفلاسفة الذين اهتموا بهذا المصطلح وكان انشغالهم الأساسي به، وعلى هذا سوف نتوقف عند كل فيلسوف وقفة بسيطة حتى نلمح الهيرمينوطيقا لديه ومن هؤلاء:

1- **الهيرمينوطيقا الرومانسية**: من أهم الفلاسفة الذين اهتموا بالهيرمينوطيقا شلايرماخرSchelerMarcher، الذي انتقل بها من اللاهوت إلى مجال العلوم الإنسانية، وأوضح بذلك نظرية متكاملة لفهم النصوص. فكانت الهيرمينوطيقا

(1) المرجع السابق. ص 196.

(2) Bernard Dupy: Hermeneutique, in Encyclopaedia Universalis, T.9 . p. 262 - 265.

(3) Ibid. P. 266.

لديه رداً على كلاً من المفهوم الهجيلي الذي يفسر النص الديني كتجلي للروح المطلق في التاريخ، ورداً أيضاً على المفهوم المضاد الذي يمثله فويرباخ والذي يرى أن النص الديني شكلاً من أشكال اغتراب الإنسان.(1)

يؤكد شلايرماخر أن المهم هو فهم النص الديني في ذاته، فقد وضع شلايرماخر أسس للمنهج الهيرمنوطيقي والتي تمثل في تحديد الفهم الهيرمنوطيقي للنصوص، وأيضاً في تعريفه للنص بوصفه وسيط لغوي.(2)

وبذلك تكون الهيرمينوطيقا عند شلايرماخر هي فن الفهم، أي أدراك المعنى المتواري في ثنايا الخطاب(3)، فكان جهد شلايرماخر ينطوي على أعادة جديدة للهيرمينوطيقا من حيث هي وضع أسس الفهم الصحيح للفهم واعمال اللغة في ذلك كوسيط.

2- **الهيرمينوطيقا التاريخية عند دلتاي Dilthhey** الذي يعد امتداداً لشلايرماخر، ولكن الفرق بينهما أن اهتمام شلايرماخر كان اهتماماً دينياً، أما دلتاي فكانت له نظرة أخرى فقد أقام معركة فكرية على الصعيد الهيرمينوطيقي مع العلوم الطبيعية من جهة، ومع الفلسفة المثالية من جهة أخرى.(4)

فقد استطاع دلتاي أن يضع المزيد من التحديد للهيرمينوطيقا، فهي تنتسب إلى العلوم الإنسانية، حيث لا تعتمد على التفسير السببي وانما تعتمد على الفهم، فقد حدد دلتاي الهيرمينوطيقا بوصفها **"فن تفسير الآثار المكتوبة"** أي أنها العملية التي بها نعرف الداخل من خلال العلامات التي تستقبلها حواسنا في الخارج، وبذلك

(1) منى طلبة "الهيرمينوطيقا. المصطلح والمفهوم" مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 10، 2004، ص133.

(2) المرجع السابق. ص 134.

(3) محمد شوقي الزين "مدخل إلى تاريخ الهيرمينوطيقا" مجلة التسامح (مسقط) وزارة الأوقاف، العدد7، 2004، ص 149.

(4) منى طلبة. المرجع السابق ص 135.

قد ميز بين التفسير العلي الذي لا يهتم بظاهر الأشياء وبين الفهم الذي يهتم بباطن الأشياء من خلال ظاهرها.[1]

فقد اهتم دلتاي مثله مثل شلايرماخر باللغة كوسيط موضوعي بين المؤلف والمفسر، واجتهد في التميز بين معنيين كبيرين في قراءة النصوص ومعالجة تحليلها وهما التفسير والتأويل، فخص التفسير بالعلوم الطبيعية، والتأويل بالتاريخ **"العلوم الإنسانية"**.[2]

3- **الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية والوجودية** : يعد هيدجر Heidegger من أهم الفلاسفة الذين اهتموا بالهيرمينوطيقا، حيث شهد هذا المصطلح معهُ قفزة جديدة وكبيرة لأنهُ ربطهُ ربطاً وثيقاً بالفلسفة، وخاصة بالفينومينولوجيا.

جمع هيدجر بين الهيرمينوطيقا كمنهج لفهم النصوص وبين الفينومينولوجيا كمنهج لمعرفة العالم، ورأى أن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم، وترتب على ذلك أن تفسير النصوص هو تفسير للوجود ومهمة تفسير النصوص هي مهمة الوعي بالوجود، وبذلك ارتبط المبحث اللغوي في النصوص بالمبحث الانطولوجي في الفلسفة، فتفسير النصوص هو قراءة للغة الوجود وسماع صوته، فالعمل الأدبي يكشف عن الوجود نفسه لا عن التصور الأيديولوجي للوجود، وهذا ما يحاول تأكيده هيدجر من خلال الربط بين اللغة والوجود.[3]

وقد توقف هابرماس في كتابه القول الفلسفي للحداثة عند هيرمينوطيقا هيدجر موضحاً أن صاحب الوجود والزمن قد "عمد إلى تفكيك مفهوم الذات والتفكير في الأصول الفينومينولوجية والانطولوجية لظاهرة الفهم، واستطاع أن يصل إلى نتيجة وهي أن الوجود الإنساني هو وجود مؤول، أي أنه وجود يتجسد في اللغة،

---

(1) عادل مصطفى. المرجع السابق ص 77- 88.

(2) عبدالملك مرتاض "التأويلية بين المقدس والمدنس" مجلة عالم الفكر (الكويت) العدد الأول، 2000، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، ص 265.

(3) منى طلبة. المرجع السابق ص 137.

على اعتبار أن التأويلات هي خطابات لغوية وبناءات على ما تم تشكيله في اللغة".[1]

ويضيف انه "مع هيدجر أصبح الفهم ذا أولوية مقارنة مع التأويل، والتأويل هو مجرد إيضاح الوضعيات الانطولوجية للفهم، فالفهم هو الوعي داخل أنفاق الوجود المظلمة والتأويل هو المصباح الذي ينير سبيله في طريقه نحو سبق مشاريعه وإمكاناته، فالتأويل هو مجرد إيضاح أو إنارة لما تم تعميمه في الفهم".[2]

وان ما يحاول هيدجر تأكيده هنا فيما يرى هابرماس هو "أن الفلسفة عبر كينونتها التأويلية هي إيضاح وإثارة بمعنى تخليص وتحرير ففي الظلمة نحيا الظلم والقهر والاستبعاد لأن وجودنا مكبل بسلطة التعتيم والتحوير والاحتكار أو ما يسميه هيدجر **"صخب الكائن"** أي شعارات الأيديولوجية والبيانات السياسية التي تثير الإنسان من أرضيته الانطولوجية".[3]

باختصار الهيرمينوطيقا عند هيدجر هي مكينة حرب ضد الاستلاب، ضد استلاب الوعي في كينونته الوجودية هذا الاستلاب هو في الوقت نفسه من صنع الهوية "أوهام – الأنانية"، ومن أداء الغيرية "سلطة – قهر – استعباد"، لهذا جاءت هيرمينوطيقا هيدجر تقنية في الهدم، بمعنى تفكيك هذه الاستلابات التي تحول الوعي دون تحقيق كينونته وسبق مشاريعه، ينطلق هذا العمل التفكيكي من فكرة مؤداها أن الفهم يتجاوز الطبيعة الذرية للغة، فهدف هيدجر هو إبعاد التشكيلات الصورية التي تحول الوعي دون التمفصل مع العالم".[4]

4- **الهيرمينوطيقا الجمالية والعلوم الإنسانية:** يعد جادامر بحق أبو التأويلية

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 229 – 230.

(2) المصدر السابق. ص 233- 234.

(3) المصدر السابق. ص 244- 245.

(4) المصدر السابق. ص 250- 253.

الحديثة بلا منازع، فقد قيل عنه ربما لم يكن هناك منظر معاصر هو اكثر اهتماماً بطبيعة التفسير القائم منه.

فقد طور في كتابه **"الحقيقة والمنهج"** نقد وتحليل واسع وعميق الأفكار التأويلية الكلاسيكية على اختلاف ألوانها، فنجد أن مفهوم التاريخية الذي أخذها من كتاب هيدجر **"الزمن والوجود"** يعد محوراً مركزياً لأفكاره.(1)

ومن أهم إسهامات جادامر في علم التأويل هو فكرته عن التطبيق ففكرة التطبيق عند جادامر تتوحد مع ما يسمى باسم **"التجسيد"**، أي جعل الشيء حاضراً أمام المفسر، فالتطبيق ليس سوى تجسيد للمعنى نفسه.(2)

والتأويل عند جادامر يحيلنا إلى طرح مفهوم آخر هو مفهوم اللغة، واللغة تحيلنا إلى مسألة الفهم، وكل تأويل يستند إلى لغة، وكل لغة تحمل فهم معين للنص المراد تأويله، وهنا يقول جادامر في أهم كتبه "ينبغي القول بأن عوائق التعبير اللغوي هي في الواقع عوائق للفهم، فكل فهم تأويل وكل تأويل يصب في بيئة اللغة التي تريد استحضار موضوع الكلام والتي هي اللغة الخاصة بالمؤول في الوقت ذاته، فلغة التأويل هي ذاتها لغة الفهم، ولذلك يرى " أن مهمة التأويل الحقة لا تكمن في تطوير إجراءات الفهم فقط، بل تفسير الشروط التي تتيح الفهم".(3)

يؤكد جادامر أننا عندما نتحدث عن التأويل فأننا نتحدث عندما لا يمكن فهم دلالة النص فوراً فالتأويل في هذه الحالة ضروري، فينبغي صياغة تفكير واضح حول الشروط التي تجعل النص يأخذ دلالة معينة، فجادامر يستعمل التأويل فقط في الحالة التي يحمل فيها النص المتداول اوجهاً غامضة، فمفهوم التأويل أصبح

---

(1) The Hermeneutics Readr, Edited By Kurt Mueller - Valmer Basil Blac, Oxford, 1986. P. 256.

(2) Ibid. P. 257.

(3) Gadamer, H. G: Truth and Method, 3rd. Ed, Shee & Ward, 1981. London. P. 235 .

اليوم مفهوم كوني Concept Universel ويسعى إلى احتضان التراث.[1]

لقد دار بين هابرماس وجادامر حواراً هاماً حول الهيرمينوطيقا، حيث ظهر اهتمام هابرماس بمشروع جادامر كما ظهر في كتابه الهام **"منطق العلوم الإنسانية"** يؤكد هابرماس أن أهمية التأويل تظهر من خلال أنه جاء في فترة أشتد فيها النقاش حول العلوم الاجتماعية من حيث أهميتها ومكانتها وعلاقتها بالعلوم الدقيقة وغير ذلك وبأنه أضاف إسهامات قيمه لهذا النقاش بأن تبنى اتجاهاً جديداً وهو ما يسميه **"لغة الملاحظة"**، ومحاولة الوصول بهذا التحليل إلى مستوى الدقة والموضوعية التي تميز العلوم التطبيقية، نجد في المقابل التأويل عند جادامر يهتم بعملية الفهم، وهذا أدى إلى وجود تراكم معرفي يصبح موروثاً فيما بعد.[2]

فالتأويل عند جادامر خاصة آرائه حول اللغة والترجمة والفهم تطرح سؤالاً حسب منظور هابرماس هو أن الفهم الذي توصل إليه قد يكون مشوهاً دون دراية منه، فأن ما يقلق هابرماس هو أن يتضمن أخذنا بحقيقة ما نوعاً من الأيديولوجيا وهيمنة لبعض الطرق التي تظل غامضة إذا اعتمدنا على الفهم التأويلي وحده، بمعنى أخر أن الفعاليات الاجتماعية بالنسبة لهابرماس لا يتأتى فهمها إلا إذا انضمت في مجال موضوعي يشكل من اللغة والعمل والهيمنة في آن واحد.

لم يقتنع هابرماس بأغلب الإجابات والتوضيحات التي قدمها جادامر خاصة ما يتعلق بالنظرة للمجتمع وأيضاً موقع التأويل داخل المنظومة المعرفية الفلسفية وعلاقة التأويل بالأيديولوجيا، ولذلك يلجأ هابرماس إلى بلورة نظرية تدور حول التحليل النفسي تكون النموذج الأمثل لكل نظرية تسعى إلى نقد الأيديولوجيا نقداً منهجياً.

وتجدر الإشارة هنا إلى ان عالمية هيرمينوطيقا جادامر لا دخل لها ببنية اللغة،

(1) جادامر "المشكلات الأبستمولوجيا للعلوم الإنسانية" ترجمة: محمد شوقي الزين (مجلة مدارات) تونس، عدد(9-10) 1998، ص 43.

(2) عمر مهيبل "جادامر: خطاب التأويل، خطاب الحقيقة" مجلة أوراق فلسفية، عدد 10، 2004، القاهرة ص 174- 175.

فهي تقوم على بعدين هما: التداولي – التواصلي وهذا الرأي عند جادامر هو ما جعل هابرماس ينتقد الهيرمينوطيقا الجادامرية ويصفها بأنها مثالية لغوية، ولكن جادامر حاول الدفاع عن ذلك بأنه أوضح انه لا يمكن استنفاد منابع اللغة أو انه لا يمكن للغة أن تقول كل ما عليها قوله، ولكن الفهم هو المحرك الأساسي لأي تواصل أو حوار ممكن.(1)

ويؤكد هابرماس أن جادامر رغم محاولاته الإيجابية المتعلقة بتاريخية الفعل والفهم البشري، إلا أنه قد فشل في إدراك النتائج الضرورية المترتبة على تحليلاته. أن التوجه الانطولوجي في تحليلات جادامر التأويلية قد جعل من اللغة وكأنها مؤسسة ميتا اجتماعيةMetainstitution، كأنها هي الذات والجوهر المطلق للفهم والحياة البشرية، وبذلك فأن التأويل الانطولوجي يتحول إلى مثالية لغوية An Idealism of linguisticality تتحول العمليات الاجتماعية فيها إلى تراث ثقافي أو تراث علمي.(2)

وبينما يرى جادامر في كتابه **"المنهج والحقيقة"** أن سلطة الأحكام والآراء الثقافية Prejudices التي تتأصل فينا عبر العملية الاجتماعية، يمكن أن تُراجع على نحو عقلي أو نقدي حر، ومع ذلك فأنه يسلم بالقول أن الترسخ الانطولوجي للوعي البشري في اللغة هو الشرط لكل تفكير نقدي.(3)

يؤكد هابرماس أن التفكير النقدي الصحيح "يتطلب وجود نسق مرجعي

---

(1) محمد شوقي الزين "عالمية هيرمينوطيقا جادامر" مجلة فصول (القاهرة) عدد 59، 2002، ص 158 - 159.

(2) Habermas: Areview of Gadamer`s Truth and Method, in Fred R. Dallmayrs. Thomes McCarthy, Understanding & Social Inquiry, Notre Dame Pr. 1977. London. P. 360.

(3) Gadamer: Truth and Method. p. 249 - 250 .

يتجاوز إطار الأعراف والتقاليد Tradition هنا فقط يمكن نقد التراث".[1]

يضيف هابرماس هنا أمر أخر وهو أن إمكانية تحقيق هذا النسق يتطلب أمران هما:

الاول: التخلي عن المنظور التأويلي الانطولوجي.

الثاني: تطوير وجهة نظر عقلانية خارج الأعراف والتقاليد.[2]

يشير هابرماس إلى أن مقولة التاريخية والتجربة الخاصة بمواجهة التراث توحي بوجود قطيعة بين الثقافة واللغة من جهة، وبين الشروط التجريبية المعيارية للعمل والهيمنة من جهة أخرى، فالعمل والهيمنة في نظر هابرماس عاملان أساسيان للتطور التاريخي الاجتماعي ولكنهما بقيا مهملين في تحليلات جادامر للتقاليد والتراث ويؤثران على التأويلات الذاتية للأفراد مما يؤثر على أفعالهم التواصلية ووفقاً لذلك فإن هذه العمليات الاجتماعية (العمل – الهيمنة) ليست مظاهر للغة وإنما هي الأساس لكل الاتجاهات والتطورات التي تحدث في التاريخ والتي يتم تأويلها والتعبير عنها في اللغة، فيرى هابرماس أن فهم هذه الاتجاهات "يتطلب منظور يدمج فيه التأويل الهيرمينوطيقي Hermeneutic Interpretation في إطار نظرية ترانسندنتالية للتطور التاريخي والثقافي".[3]

وحاول هابرماس جاهداً أن يوضح رؤيته من خلال نوع من التأويل وهو التحليل النفسي فأنه في حين أن البنية الحوارية للفهم التأويلي عند جادامر تفترض الحوار المفتوح فأنها عند هابرماس مُقيدة للمعنى، فخاصية التحكم في الحوار تعتبر "مظهر من مظاهر الاختلاف بين الفهم الهيرمينوطيقي والتحليلي".[4]

---

(1) Habermas: Areview of Gadamer`s Truth and Method, p. 358 .

(2) Ibid. P. 359.

(3) Ibid. P. 360 .

(4) Apeal, K, O: Towards A Transformation of Philosophy, Routedge & Kegan Paul Ist Ed, 1980, p. 69 -71 .

بالرغم من ذلك حاول هابرماس أن يربط المعنى بعملية الحوار ولذلك ظهر له أن أي حوار يعتمد على البرهنة على أنه يسير بطريقة عقلانية حتى يكون مشروع، بمعنى أخر "أن الإجماع الذي يتم التوصل إليه لا يكون نتيجة لقوة مقيدة وانما لقوة الحجاج الأفضل فقط".[1] ومن هنا العلاقة بين الهيرمينوطيقا والتواصل.

وبناءاً على ذلك يؤكد هابرماس بأنه لابد للنظرية الهيرمينوطيقة النقدية أن تعمل على ربط الفهم للتقاليد والتراث بالحوار العقلاني غير المشوه، وأهم ما يميزه هو التحرر من القيود ومن أمراض التواصل المُحرّف، وهنا يشير هابرماس إلى إمكانات التواصل غير المقيد.[2]

وتجدر بنا الإشارة إلى ان اعتراض هابرماس على المنظور التأويلي الانطولوجي يتركز حول مشكلة التأويل النقدي، فيشير هابرماس إلى أن التطور الانطولوجي للفهم لا يستطيع أن يقدم توضيحاً كافياً للتأويل النقدي، واعتقاد هابرماس هذا يعود إلى اعتقاده بان التأويل الانطولوجي (الهيرمينوطيقي) يؤدي إلى التسليم بمثالية لغوية تستبعد أي منهج لفهم الثقافة من خارجها.

يبين هابرماس في كتابه "المعرفة والاهتمام" أنه ما يزال يرى أن الوصف الهرمنيوطيقي للعلوم لا يمت بصلة إلا للحقول السوسيوتاريخية. فالبعد الهرمنيوطيقي ليس شمولياً وكلياً، بل يخضع إلى المستوى الأكثر تأملية لاهتمام هابرماس نفسه بالنقد الأيديولوجي، أي النقد الاجتماعي للأيدلوجيات التي تتخذ من نموذج التحليل السيكولوجي مثالاً لها، لذا يدور السؤال عما إذا كانت الهرمنيوطيقا تخضع لنقد الأيدلوجيا، أو أن نظرية الفهم الهرمنيوطيقي مسؤولة عن الأخير.[3]

فهل بمقدور الفلسفة ذاتها البقاء ضمن حلقة الفهم الهرمنيوطيقية وضمن

---

(1) Habermas: Summation and Response, p. 125 .

(2) Ibid. p. 126.

(3) ديفيد كوزنز هوي "الحلقة النقدية. الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقا والفلسفة" ترجمة: خالدة حامد القاهرة (المجلس الأعلى للثقافة) طبعة أولى 2005، ص 169.

الحدود التي تفرضها شروطها التاريخية، وتتمكن على الرغم من ذلك من فرض مبادئ عقلانية فرضاً مشروعاً لتكون شروطاً للصلاحية الممكنة أو لحقيقة أفعال فهم معينة؟. يستمر هابرماس باعتقاده بمفهوم العقل الذي يتطلب مثل هذه المبادئ المتعالية، وما يزال جادامر يؤكد أن مثل هذا الإيمان بقوة التأمل وحده يمثل تصوراً يحاول خطأ الخروج من الحلقة الهرمنيوطيقية.[1]

ويبين نقد هابرماس أنه مهتم بالجوانب الابستمولوجيه لنظرية الحقيقة، وبهذا الصدد يضم هابرماس جادامر إلى صف نيتشه بخصوص مشكلة معايير النقد التاريخي وتذويب نيتشه للعلم. فأن ما يميز قرننا العشرين ليس انتصار المنهج العلمي على العلم، فهرمنيوطيقا جادامر الفلسفية ما تزال خاضعة لهذا القصد علناً.[2]

يعد هابرماس واحداً من الذين يبحثون عن ضمان مشروعية النقد، إلا انه ضمان من النوع المتعالي لا المادي. إن واحداً من أهم اعتراضاته على جادامر هو أن النقد مستحيل ما لم يكن بالإمكان اختبار الموقع العيني الذي نمثله نحن إزاء بعض المواقف العقلانية بوصفها مقياساً مثالياً للعقل. ونجده يتحول إلى نماذج معينة مثل اللسانيات والتحليل السيكولوجي من أجل هذه المبادئ، ويتحول بالدرجة الأساس إلى التحليل السيكولوجي لأنه يبين كيفية التغلب على المعوقات التي تحول دون الاتصال الحقيقي، وإلى اللسانيات لأن "الكفاءة الاتصالية" الخاصة ب "المتكلم المثالي" تفسر إمكان الخطاب عموماً.[3]

لكي يقدم هابرماس ذلك، يعتقد أن عليه أن يدحض زعم جادامر بان للهرمنيوطيقا تطبيقاً شمولياً على مجالات سلوك الإنسان كلها. ويعتمد هذا الزعم بشمولية الهرمنيوطيقا الفهم القائل أن الفهم كله يحدث عبر اللغة أو ما يسميه جادامر ب "التلسين"، ويطرح جادامر هذه الفكرة باقتناع أكبر حينما يؤكد أن اللغة

---

(1) ديفيد كوزنز هوي. المرجع السابق ص 170.

(2) المرجع السابق. ص 171.

(3) المرجع السابق. ص 175.

هي الكينونة التي يمكن فهمها ويحدد التأمل الهرمنيوطيقي محاولة كل إنسان للتفكير عبر علاقة اللغة والعالم، لأن الهرمنيوطيقا تمثل الطريقة التي يتم بها بحث اللغة ذاتها أساساً، لأن التأمل الهرمنيوطيقي يشتمل على حركة نقدية تحاول توضيح الأفهام السابقة المتضمنة في الخطاب وجعلها مجسدة عينياً.(1)

وينتقد هابرماس في مناقشاته المبكرة هذه جادامر في تأكيده على التلسين إلى هذه الدرجة، فهو يؤكد " أن اللغة تمثل جانباً واحداً من جوانب الواقع وأن ثمة عوامل أساسية أخرى إذا تتشكل الصلة الموضوعية التي يمكن من خلالها فقط استيعاب الأفعال الاجتماعية من اللغة والعمل والسلطة على نحو خاص، ويفترض هذا الإخضاع للغة من خلال تضمين عناصر أخرى نزعة واقعية نظرية يمكن في ضوئها رؤية اللغة بوصفها مرتكزة على شيء غير ذاتها، وتنظر نظرية اللغة هذه إلى اللغة بوصفها تأملاً ".(2)

وقد يكون اعتراض هابرماس على جادامر موجهاً ضد النموذج المتعالي الذي يكون مثالياً بالمعنى الهيجلي وليس هرمنيوطيقياً وتاريخياً. ومع ذلك يرفض جادامر وهو مصيب في ذلك أن يتم تأويله على أنه مثالي إلا أنه يتحول في حقيقة الأمر ليكون تداولياً معترضاً على اهتمام هابرماس في أن "الحقيقة والمنهج" يقدم الزعم المثالي الذي يقول أن اللغة تشكل العالم، أو بحسب تعبير هابرماس "أن الوعي المتمفصل لسانياً هو الذي يحدد الكينونة المادية للحياة العملية"(3). ويرى جادامر، مثل هيدجر أن اللغة والعالم يشتركان بالحدود وأن كليهما تاريخي المظهر.

أن تحول هابرماس الأخير نحو نظرية الاتصال اللسانية، بوصفها أساساً للتداولية الشمولية، "مثلما أن التلسين عند جادامر هو أساس الهيرمنيوطقية الشمولية" هو الذي يسوغ جادامر، ومن الممكن أن تكون الفكرة ممكنة طالما أن عبارة

(1) المرجع السابق. ص 175.

(2) Habermas: The Theory of Communicative Action. V1. p. 179 .

(3) Ibid. p. 179.

جادامر التي يقول فيها "إن اللغة هي الكينونة التي يمكن فهمها لم تؤخذ على أنها توحي بالمثالية الأساسية. فليست اللغة هي التي تعكس الفكرة أو أنها سابقة للعالم بطريقة ما، بل يظهر كل من اللغة والعالم معاً، فحينها يتغير أحدهما يتغير الآخر ولهذا يزعم جادامر أن اللغة هي سلوك العالم ذاته التي نعيش فيه ويتم التعالي على مشكلة التأمل، مشكلة العلاقة النقيضية بين العقل والعالم، أي بين الذات والموضوع. فالعالم ليس موضوعاً مستقلاً خاصاً باللغة بل أن العالم يقدم نفسه في اللغة".(1)

يؤكد هابرماس أيضاً أن اهتمام جادامر بالتراث يولي عناية للغة المرسخة والقيم الأيديولوجية المخفية هنا بخداع. فهو يعتقد في كتابه "المعرفة والاهتمام" اعتقاداً تاماً بإمكان توسيع النموذج السايكوتحليلي ليشمل النطاق الاجتماعي، فهو يؤكد أن اللغة التي نستعملها ستواصل خداعنا إذا لم تكن هناك إمكانية الانعتاق من القسر على طول مسار العلاج السايكوتحليلي.(2)

5- **الهيرمينوطيقا النقدية واللغوية** : قد استطاع ريكور Paul Ricoeur أن يقيم حوار مع الأفكار التي طرحها الفلاسفة السابقين عليه أمثال ارسطو- فرويد - ماركس - هوسرل - هيدجر، وكذلك الفلاسفة المعاصرين له أمثال هابرماس - التوسير، فعندما أهتم بالفهم والحوار أهتم به من خلال حواره للأشخاص لا للنصوص، واهم إضافة أضافها ريكور لمفهوم الهيرمينوطيقا من خلال تعامله مع النصوص ذاتها فقط فتح أبواب الهيرمينوطيقا على مختلف العلوم الإنسانية.(3)

وعندما يحاول ريكور تعريف الهيرمينوطيقا يعود إلى التركيز على تفسير النصوص بوصفه العنصر المحوري المميز للهيرمينوطيقا، فقد أكد ريكور على أن الهيرمينوطيقا نظرية القواعد التي تحكم التأويل أي تأويل نص معين أو مجموعة من

---

(1) Gadamer: Truth and Method. p. 419.

(2) ديفيد كوزنز هوي. المرجع السابق ص 177.

(3) منى طلبة. المرجع السابق ص 142 – 143.

العلاقات التي يجوز اعتبارها نصاً في عملية فك الرموز التي تمضي من المحتوى الظاهر أو المعنى الظاهر إلى المعنى الكامن الخفي، أما موضوع التأويل فقد يكون رموزاً في حلم وقد يكون أساطير المجتمع والأدب ورموزهما.(1)

يؤكد ريكور على أن الهيرمينوطيقا يجب أن تتعامل مع النصوص الرمزية ذات المعاني المتعددة مثل هذه النصوص التي تشكل وحدة دلالية كما في الأساطير، فهي لها معنى خارجي وآخر داخلي باطني. فالهيرمينوطيقا بذلك تشكل النسق الذي به تنكشف الدلالة العميقة الكامنة تحت المحتوى الظاهر.(2)

يحاول ريكور جاهداً أن يصل إلى قلب العملية التأويلية، فيؤكد على أن التأويل "هو نمط من الخطاب يشتغل عند تقاطع مجالين: الاستعاري والتأملي، ويسعى التأويل من جانب إلى وضوح المفهوم، لكنه يأمل من جانب آخر في الحفاظ على حركية المعنى التي يمسك بها المفهوم ويثبتها".(3)

وفي محاولة ريكور لتعريف التأويل يذهب إلى انه هو "شيء يشتغل في التقاطع بين الاستعاري والتأملي"(4) فلا يمكن تعريف نظرية التأويل عند ريكور بأنها مجرد نظرية في الفهم كما هو الحال عند جادامر، ولكنها نظرية فهم تتضمن بُعد التفسير وبُعد المسافة النقدية.

وبذلك فان نظرية التأويل عند ريكور تمثل لحظات نقدية داخل نظريته التأويليه وليست مقابلها، فقد يتواصل الصراع بين الاستعاري والتأملي لكن التأويل "يحاول أن يحتويها ضمن كلية مُتصورة".(5)

ونجد هنا الموقف الحاسم بين ريكور وهابرماس، فنجد أن هابرماس يضع في

---

(1) عادل مصطفى. المرجع السابق ص 52 – 55.

(2) المرجع السابق. ص 330 – 348.

(3) بول ريكور "محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا" ص 33.

(4) المرجع السابق. ص 34.

(5) المرجع السابق. ص 35.

تقسيمه لأنواع المعرفة وارتباطها بالمصلحة والعلوم التاريخية - الهيرمينوطيقية في مقابل العلوم الوضعية ويجعل الفارق هو تصور العلوم التاريخية الهيرمينوطيقية ان المعنى موجود فيما تركه لنا الماضي من أحداث ونصوص، وبالتالي يحرمها من الطابع النقدي التحرري المرتبط بالمستقبل.(1)

ويستحسن ريكور تطوير هابرماس لعلم نقدي، ومع ذلك فانه يختلف معه في مسألة الفصل بين العلوم النقدية الاجتماعية والعلوم التأويليه، إذ يؤكد ريكور "أن علوم هابرماس التاريخية التأويلية والعلوم النقدية الاجتماعية، لا يمكن ولا يجب ان تُميز عن بعضها في نهاية الأمر، وحجة ريكور هنا ان العلوم النقدية هي نفسها تأويلية".(2)

فالمنهج الهيرمينوطيقي كما تمثل عند ريكور يتجاوز نزعة الميتا- نقد Metacritique كما تتمثل عند هابرماس، تلك النزعة التي جعلت من النقد غاية في ذاته كما يتجاوز نزعة التفكيك عند ديريدا، فالهيرمينوطيقا تقوم بما يمكن أن نطلق عليه عملية نقد أو تفكيك إيجابي للنص بحسب تعبير أندرية جاكوب الذي يقول "هناك نوعان من التفكيك أحدهما سلبي والآخر إيجابي، السلبي هو المضاد للإنسانية، أما الإيجابي فهو الذي يكشف عن حياة جديدة، فالتفكيك هدم لمعاودة البناء".(3)

نعود لمفهوم الهيرمينوطيقية عند ريكور فهو يرى أن التأويلية مادة من العلم تقترب نسبياً من السيميائية التي كثيراً ما تستعير عناصرها، وذلك حيث ترتبط النظرية العامة للمعنى للنظرية العامة للنص.(4)

---

(1) Thompson, J. B: Critical Heremeneeutics, Astudy in thought of P. Ricour And Habermas. p. 102.

(2) بول ريكور. المرجع السابق ص 15.

(3) منى طلبة. المرجع السابق ص 146.

(4) نصر حامد ابوزيد "الهيرمينوطيقا ومعضلة التفسير" (مجلة أوراق فلسفية) عدد 10، 2004، =

ويؤكد ريكور أن مفهوم الهيرمينوطيقا نشأ في بداية الأمر في إطار النصوص الدينية ومن بعدها النصوص الدنيوية، وبذلك قد أكد على أن الهيرمينوطيقا هي **"علم قواعد التأويل"**. فقد نظر ريكور لمفهوم التأويل في بداية فكره الفلسفي من الناحية الفينومينولوجيا الدينية، ثم انتقل إلى انطولوجية الفهم، وبعد ذلك وضع إطاراً جديداً وهو سيمانطيقا اللغة والتأمل الفلسفي.

ويؤكد ريكور في دراسته **"مهمة الهيرمينوطيقا"** أن الهيرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص، أي أن الفكرة الموجهة هي إنجاز الخطاب كنص.[1]

ويؤكد ريكور على أن التأويل هو أساس الحياة الإنسانية لأن الحياة ليست إلا ظاهرة بيولوجية إذا خلت من التأويل الذي يؤدي فيه الخيال دور الوسيط أثناء محاكاة فعل الإنسان ومعاناته التي تشكل الحياة ومنه ثم سرد الحياة بطريقة إبداعية، فيتميز الفعل الإنساني بأنه يمتلك القدرة على التعبير والفهم المستمدين من اللغة.[2]

ص 33- 35.

(1) أحمد عبدالحليم عطية "الهيرمينوطيقا الظاهرياتية عند ريكور" (مجلة أوراق فلسفية) العدد 8، القاهرة 2003، ص 34.

(2) Ricoeor: Interpretation Theory. The Texas Christian University Press Printing. 1976. pp. 66 - 71.

خاتمة

تناولنا في هذا الفصل جانباً من أهم جوانب فلسفة هابرماس النقدية هو التواصل الذي يرتكز على جانبين أساسيين هما: العقل واللغة، بالإضافة إلى أمر ثالث هو الهيرمينوطيقا، تناولناه بشيء من التفصيل عند بعض الفلاسفة المعاصرين والسابقين على هابرماس وموقف هابرماس من بعض هؤلاء.

فقد تصدينا بالحديث لأهم محور عند هابرماس وهو العقل الأداتي ونقده لهذا العقل ورفضه له واستبدال عقل أخر مكانه وهو العقل التواصلي، مع التركيز على ملامح هذا العقل وأدلة نقد هابرماس للعقل الأداتي من خلاله موقفه من الوضعية وفلسفتها.

إن إشكالية التواصل إشكالية محورية في منظومة هابرماس، وهي تتبلور من خلال مفاتيح نظرية متعددة تعد بمثابة استكشاف للبنية الفكرية، وهي تعاني إرهاصات تشكلها الأولى وهو ما يسميه "التكامل الجدلي"، وهو يهدف من ورائه إلى إظهار الأدوار المتبادلة بين النحن والآخر، كما أن نظرية التواصل أو نظرية الفعل التواصلي عنده تعني "صياغة نظرية للتواصل وبلورة القوانين التي تتحكم فيه، هذا التواصل عبارة عن علاقة حوارية حرة بين فئات المجتمع المتعددة والمتباينة أيديولوجياً وطبقياً، علاقة تتوخى بناء وعي حر لا تحكمه المؤسسات أو الإيديولوجيات المفروضة من قبل الأنظمة السياسية، علاقة تغوص إلى داخل مؤسسات المجتمع الغربي لتزيح عنها غلاف الزيف والتزييف الإعلامي والفكري، علاقة تجعل التقدم التقني والمعرفي في خدمة الإنسان".[1]

وفي آخر القول قد لا أضيف جديداً عندما أدلي بأن مشروع هابرماس يتآلف فيه

(1) Habermas: Modernity, An Incomplete Project. pp. 80 - 85.

التحليل الفلسفي المجرد مع المسح السوسيولوجي التجريبي، فقد توصل وبعد رحلة نقدية للتاريخ الاجتماعي السياسي للشعوب الأوروبية إلى إنشاء نمط من فينومنولوجيا الوعي تفتح آفاقاً جديدة للتواصل تعمق الرابطة بين الفرد ومجتمعه، من خلال التأكيد على الممارسة العقلية التي تستند إلى معايير جوهرية تنفي الاستلاب الذي للمؤسسات المهيمنة. إن نقد هابرماس للعقلانية المعاصرة يبرره بأن العقل، وعكس التحديدات المقدمة، ليس جوهراً موضوعياً أو ذاتياً ولكنه فاعلية قائمة بذاتها، وهذا ما يعطي لمفهوم التواصل عند هابرماس كل أهميته المعرفية والمنهجية.(1)

ومع هابرماس حاولنا أن نبين أهمية نظرية التواصل المعاصر انطلاقاً من التصور النقدي لمدرسة فرانكفورت حيث تعد بمثابة الخيط الرفيع الذي يربط أطراف الحداثة بما بعد الحداثة، على ما في ذلك الربط من تدخلات وصعوبات منهجية ومفاهيمية وبلورة خطاب فلسفي جديد للحداثة لبحث الجدل القائم بين تيارين فكريين متفاعلين في الساحة الثقافية: تيار يمثل إرثاً عقلانياً متجذراً في الثقافة الغربية يرفض مكتسبات العقل التواصلي عند هابرماس في النقاط التالية:

1- ضرورة إقامة فواصل مفهومية بين مفهوم الفعل التواصلي عند هابرماس وبين مفهوم "الاتصال"، لأن التواصل فلسفياً يختزن بشكل من الأشكال مفهوم الاتصال.

2- تبني نظرية الفعل التواصلي على أساس من رفض مفهوم العقل الأداتي، ومن رفض المفهوم التقني للعقل.

3- انفتاح فكرة التواصل وهي فكرة فلسفية على المجتمع بفئاته المختلفة، لأنها بشكل من الأشكال هي عبارة عن علاقة حوارية بين فئات المجتمع

(1) عمر مهيبل "إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة" ص 376 – 377.

المختلفة بغرض الوصول إلى وعياً نقدياً بأوضاعها في هذا المجتمع.[1]

وكان لابد لنا هنا من أن نفيض في الحديث عن اللغة ومفهوم هابرماس لها ومحاورها لديه، وكيف ربط هابرماس اللغة بفعل التواصل وحقيقة التواصل لديه وملامحه وكان هنا علينا أن نتعرف على نظرية البراجماطيقا عند هابرماس، وقد أفضنا في الحديث عنها.

وقد ختمنا فصلنا هذا ببيان الهيرمينوطيقا وخصائصها عند هابرماس وموقفه من أهم أعلامها.

---

(1) المرجع السابق. ص 382.



الفصل الرابع

أسس العالم المعاصر

أولاً : الديموقراطية.

ثانياً : العدالة.

ثالثاً : القانون.

مقدمة

نعرض في هذا الفصل للأسس التي يقوم عليها المجتمع المعاصر أو العالم المعيش وهي على التوالي: الديموقراطية، والعدالة، والقانون، وهذه الأسس أو المعايير هي صلب عمل هابرماس في الأخلاق التواصلية، فنبدأ الحديث عن الديمقراطية.

لتوضيح رؤية هابرماس للديمقراطية ونقده للديمقراطية الرأسمالية ومحاولته لتأسيس نوع جديد من الديمقراطية قائم على الإنسان الحر، ونختم حديثنا برؤية هابرماس أن الديمقراطية ما زالت قيد التحقيق.

ننتقل بعد ذلك إلى الأساس الثاني المرتبط بالديمقراطية وهو العدالة أو المشروعية كما أطلق عليها هابرماس، فنتناول رؤية هابرماس للعدالة وكيفية تحقيقها، ونتناول نظرية جون رولز في العدالة وموقف هابرماس منها.

ونختم هذا الفصل بالأساس الثالث وهو القانون، وكيف ان القانون انبثق من أو بالأحرى تجلى عن الديمقراطية، وعلاقة القانون بالديمقراطية من ناحية، وعلاقته بالعدالة من ناحية أخرى وكيف كان القانون أحد أسس المجتمع المعاصر.

نجد أن هذه الأسس الثلاثة مترابطة ومتشابكة ومركبة، بحيث لا نستطيع ان نفصل إحداها عن الآخر، فلو تحدثنا عن الديمقراطية تواجهنا العدالة، ولو تحدثنا عن العدالة يواجهنا القانون.

الديموقراطية

مقدمة:

تجدر بنا الإشارة إلى أن تاريخ الفلسفة والفلاسفة يزخر ويشهد بالارتباط الشديد بين الفلسفة والديموقراطية، وأن الديموقراطية ممارسة حياتية لابد من الدفاع عنها، وذلك على مر عصور الفلسفة بداية من العصر اليوناني حتى العصور الحديثة والمعاصرة.

وتعد الديموقراطية من أهم الموضوعات التي شغلت رجال الفكر والسياسة عامة والفلاسفة خاصة، لذلك لا نجد فيلسوف إلا وقد أعطى الديموقراطية قسطاً داخل مشروعه الفلسفي على مر التاريخ. وقد ظهرت هذه الفكرة وتجلت بوضوح لدى فلاسفة العصر الحديث فمنهم من أيدها ومنهم من رفضها، ولكل منهم وجهة نظر مدعمة بالأدلة والحجج والبراهين وذلك تبعاً للظروف التي عاشها أو تأثر بها مجتمعه.

ونجد أن هؤلاء الفلاسفة كانوا مختلفين فيما بينهم من حيث تصورهم لأسس الديموقراطية، فمنهم من أرجعها إلى أسساً ميتافيزيقية، ومنهم من أسسها على أسساً دينية، أو اجتماعية أو اقتصادية، ومنهم من ربط بينها وبين اليوتوبيا، ولكن نجد أن مجمل هذه المفاهيم ارتبطت أساساً بفلسفة الذات أو فلسفة الوعي، لذا كان لهابرماس موقفاً منها، فقد قام بنقد هذا الإتجاه الذاتي في تناولهُ للديموقراطية.[1]

---

(1) مالفي عبدالقادر "مفهوم الديمقراطية عند هابرماس" (مجلة أوراق فلسفية) عدد 10، 2004، القاهرة ص 341. نود أن نشير إلى أن أهم فلاسفة اليونان الذين اهتموا بمسألة الديموقراطية كان أرسطو الذي يشير إلى أن هناك ثلاث نظم أو أشكال للحكم هي:

1- ملكية ارسطوقراطية وحكومية دستورية. 2- ارسطوقراطية اليجارشية. 3 - ديموقراطية. اذن فالديموقراطية مفهوم يرتبط بالحكومة أو بإدارة الدولة وهو بذلك يؤكد على أن

=

اختلفت وجهة النظر للديمقراطية في العصور الوسطى، واتخذ المفهوم منحى آخر لأنه ارتبط بالسيادة المطلقة والمطالبة بالأنظمة الجمهورية، وهذا التنظير كان على حسب شكل ونظام العقد الاجتماعي الذي بدأ في العصور الحديثة مع هوبز حتى روسو، هذا التنظير كان يقوم على فلسفة الوعي أو إدراك الذات على أنها كائن اجتماعي خاضع لمجموعة من القوانين وهو الذي يقوم بتأسيسها تحت مفهوم العقد الاجتماعي الذي ينقله من الجانب الحيواني إلى الجانب الإنساني والتعبير عن الإرادة العامة التي تمثل إرادة وسيادة الشعب، وهذا ما جعل هابرماس يوجه إليه النقد في كتابه " **الحق والديموقراطية** " Droit et Democratie، حيث يذهب إلى أن فكرة سيادة الشعب هي فكرة آتية من التملك وإعادة التقييم الجمهوري لتصور يعود إلى بداية العصور الحديثة المرتبطة بسيادة حكومة مطلقة.[1]

نشير إلى أنه من أهم المنجزات التي قام بها هابرماس هو تحويلهُ لمقومات وعوامل النظرية النقدية إلى مقومات نظرية في نقد المجتمع، ومن العقلانية النقدية إلى العقلانية التواصلية، فالفعل التواصلي هو الذي يحدد لديه العلاقات الاجتماعية داخل فضاءات عمومية قائمة على المناقشة. فالتواصل "هو التفاعل بين ذاتين قادرتين على الحوار ويلتزمان بعلاقات شخصية (بالألفاظ، الكلمات، الجمل) والتواصل يتم صياغته على أساس نظري لا ينفصل عن نظرية المناقشة القائمة على التبرير، فالتواصل والتبرير هما أساسا الفعل التواصلي"[2]، والفعل التواصلي هذا هو الذي تقوم عليه الفلسفة الاجتماعية لهابرماس بصفة خاصة حيث أكد على أهمية الحوار والنقاش، وجعل منها أساس الأخلاق التي أطلق عليها أخلاقيات المناقشة.

وبذلك حاول هابرماس أن يقدم تحليل اجتماعي عن العالم المعيش، فقد وجد ان

الديموقراطية في خدمة الشعب. انظر. مالفي عبدالقادر "مفهوم الديمقراطية عند هابرماس" ص 342.

(1) مالفي عبدالقادر. المرجع السابق ص 344.

(2) Habermas: The Theory of Communicative Action, V1. p. 102.

المناقشة أو الحوار داخل الفضاءات العمومية هي التي تساهم في علاج المشاكل الاجتماعية وتؤسس أخلاقيات المجتمع المعاصر.

(1) الديمقراطية ونظرية الحوار:

ربط هابرماس في كتابه نظرية الفعل التواصلي "الديموقراطية بنظرية المناقشة والحوار التي لا تنفصل في حد ذاتها عن التواصل أو الفعل التواصلي، ويتفق المتحاورون على التنسيق بين برامج عملهم وذلك من خلال التفاعلات التي تتم بينهم والتي يؤكدها التواصل".[1]

قد أكد هابرماس فيما كتبه عن التقنية والعلم كأيديولوجيا على "أن النموذج المرغوب فيه للديموقراطية هو الذي يُمّكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعُرفية ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النموذج لا يمكن لهُ أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية"[2] وهذا ما حاول هابرماس تنظيرهُ من خلال ربطهُ الديموقراطية بنظرية المناقشة.

فنظرية المناقشة "الحوار" تربط الديموقراطية بمفاهيم معيارية، هذه المفاهيم اكثر قوة من ذلك النموذج الليبرالي، فالنموذج الليبرالي تقوم نظرته على سلطة الدولة المنبثقة من الشعب ولا تستطيع ان تمارس سلطتها إلا في ظل دولة القانون التي تقوم على الانتخابات أو الاستفتاء كما أكد ذلك ماكس فيبر في كتابه "العالم والسياسة".

وهذا خلاف النظام الجمهوري الذي يوضح أن الشعب له وجود محتمل، وعلة ذلك "أن تكوين الإرادة الديموقراطية ضمن التفاهم الأخلاقي - السياسي - الذي يتضمن الهوية الجماعية داخل المجموعة البشرية".[3]

هذه الانتقادات التي وجهها هابرماس للديموقراطية الليبرالية، جعلت هابرماس

(1) Ibid. p. 79.

(2) هابرماس "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ص 78.

(3) المصدر السابق. ص 79.

يتصور الحل في استخدام نظرية المناقشة أو الحوار، "فهي تأخذ من التصورين السابقين عناصر وتركب بينها في صيغة جديدة وبالاتفاق مع الجمهوري تعطيه مرتبة مركزية لمسار تكوين الرأي والإرادة السياسية، لكن بدون ضبط تصبح دولة القانون ظاهرة ثانوية، بل بالعكس هي تدرك مبادئ هذه الدولة كإجابة عن معرفة كيفية تأسيس الصورة الضرورية للتواصل وتطالب بالتكوين الديموقراطي للرأي والإرادة".(1)

ويوضح هابرماس من جهة أخرى بأن نظرية المناقشة تُمكّننا من تحديد الإجراءات وشروط التواصل التي تساهم في التكوين السياسي للرأي والإرادة، ولها وظيفة شديدة الحساسية وهي الربط بين السلطة والفضاء العمومي.

وهناك ثلاثة مفاهيم أساسية، توضح رأيه ونظريته الديموقراطية وهي:

1- العقلانية: وهي شرعية بسيطة تعمل على تكوين السلطة.

2- السلطة: توجد بداخل الإدارة وتعبر عن طبيعتها لارتباطها بالتكوين الديموقراطي للرأي وعملها لا يتوقف عن المراقبة.

3- الرأي العام: فبفضل الإجراءات العمومية يتحول الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية، فهي تعني مشاركة في التوجيه وليس هيمنة.(2)

ويسترسل هابرماس في توضيحه للممارسة الديموقراطية واستنادها على أخلاقية المناقشة والتواصل، فالعلاقة التواصلية تقييمية تجريبية فهي تقييمية لأنها تعتمد على قيم أخلاقية ثابتة يمكن الاتفاق عليها، وهي تجريبية لأنها مستمدة بتجارب يومية تعبر عن العالم المعيش، من خلال هذا الجانب لا يختلف هابرماس عن تقاليد فلاسفة الأنوار عندما ينتقل من الخاص إلى العام.(3)

(1) المصدر السابق.ص 79.

(2) Habermas: The Theory of Communicative Action, V1. p. 80.

(3) مالفي عبدالقادر. المرجع السابق ص 344.

ولكي نستوفي حديثه عن الديموقراطية سوف نعرض لنظريته في المجال العمومي وعلاقة الديموقراطية بالليبرالية ونعرض لأبعادها المختلفة ودور الإنسان فيها، إلا أننا قبل ذلك سوف نعرض في الفقرة التالية للنماذج المعيارية للديموقراطية التي طرحها هابرماس.

(2) النماذج المعيارية للديموقراطية:

يقدم لنا هابرماس ثلاثة من النماذج المعيارية للديموقراطية هي:

أ- النموذج الليبرالي :

ووظيفة الديمقراطية في هذا النموذج هي برمجة الدولة داخل المصالح الاجتماعية، وتكون بذلك مجرد إدارة تشكل البنيات الإجماعية من خلال اقتصاد السوق، يكون بين الأفراد والأشخاص العالم الاجتماعي.

ب- النموذج الجمهوري:

يقوم بتكوين الرأي العام والإرادة عبر مراحل داخل الفضاء العمومي الذي لا يتوقف على اقتصاد السوق، بل على المناقشة العمومية التي تتم داخل البرلمان وهي بنية مستقلة هدفها التفاهم.

جـ- النموذج التداولي:

وهذا النموذج يكتسب إمكانية تجريبية تأخذ في الحسبان تعدد أشكال التواصل، التي من خلالها تتكون إرادة جماعية ليس فقط على التفاهم الأخلاقي للهوية الجماعية بل أيضاً على المعادلة القبلية في المصالح والضغط القائم على الاختيار العقلاني وفق الحدود النهائية للوسائل المملوكة من قِبل الإثبات الأخلاقي والتجانس.[1]

---

(1) هابرماس "بعد ماركس" ص 200- 201.

لقد أكد هابرماس أن المجتمع ليس فقط مجموعة إنتاجية تقوم على إشباع الحاجات بل مجتمع يقوم على المحافظة على القيم الثقافية والأخلاقية بقدر ما يحافظ على الإنتاج، لذلك فهو يؤكد على أن المجتمع يقوم على المشاركة والتفاعل لا العمل فحسب، ومن خلال هذه المعايير للديموقراطية التي تخدم العالم المعيش يريد هابرماس تأسيس شمولية تتحقق بفعل التواصل والاندماج بين الثقافات.[1]

يتعين فهم المجتمع المعاصر بحسب هابرماس، كتزاوج لصيغتين من الاندماج الاجتماعي هما: النسق من جهة والعالم المعيش Monde Lebenswelt من جهة أخرى، إذ قامت فكرة العالم المعيش كما حددتها الفلسفة الظاهراتية على مقارنة هوسرل Husserl "بين نوعين من الحقائق ونوعين من العوالم"[2]، فهناك حقائق العالم المعيش وهناك أيضاً حقائق العلوم الموضوعية فحقائق العالم المعيش حقائق تاريخية وذات علاقة بتجارب وتراكم خبرات مقرونة بسياقات ثقافية معينة، أما حقائق العلوم الموضوعية فهي كونية – غير ثقافية – ولا تتعلق بمحيط ثقافي ما بل أن مسلماتها قابلة للتطبيق في كل مكان بمعنى أن فكرة العالم المعيش تعني عالم الوجود مثلما يحياها الإنسان يومياً في محيط اجتماعي مقرون بسياق اقتصادي وثقافي فهم عالم التجربة الآنية كما يعيشه الإنسان وهو عالم يتعلق بالإنسان وبيئته الثقافية والجماعية.[3]

ويلاحظ هوسرل في كتابه "أزمة الثقافة الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية" "أن من بين الأشياء الخاصة بالعالم المعيش، نجد أيضاً المخلوقات البشرية بكل أفعالها الإنسانية واهتماماتها وأعمالها وآلامها، منخرطة في حياة مشتركة من خلال

---

(1) مالفي عبدالقادر. المرجع السابق ص 345.

(2) Husserl: The Crisis of Europeon Sciences and Transcendental Phenomenology. London.1945. P. 152.

(3) حسن مصدق. المرجع السابق ص 113.

علاقات اجتماعية معينة، ومن خلال معرفة ذواتها بأن تكون كما هـي"[1]، إنـه عـالم سطحي خال من الرؤية النظرية.

أما بالنسبة لهابرماس فالفرق بين النسق والتفاعل ليس تحليلياً فقط، ومن ناحية ابستمولوجية يمكن فهم أي فعل اجتماعي من زاويتـين : تـشير أولاهمـا إلى الفعـل كتفاعل أو كعنصر من نسقاً ما، فالتفاعل يتم من وجهة نظر المتفاعلين إذا ما أثبتـت أقوالهم صلاحية يكمن وراءها حدسهم المعياري، أما الثانية فتشير إلى وجهة نظر – رؤية خارجية – الملاحظ المختص الذي يضع الفعل في دائـرة الأفعـال الاجتماعيـة ككل، ويرصد الأسباب أو النتائج التي قد تغيب عن الفاعلين أنفسهم.[2]

ويقدم هابرماس رؤية لفهم العالم المعاصر من خـلال التعريـف الجديـد الـذي "يراه منشطراً إلى عالمين: الأول يخص العالم المعيش الـذي تقـوم بنيانـه عـلى اللغـة والتواصل، والثاني يخص عالم الأنساق الذي يخضع بالأساس للعقلنة الحسابية التي تتميز بالوظيفية والاداتية والفعالية. وهذا الفجوة تقسمه إلى شطرين: عالم الأنساق والعالم المعيش، فاللغة تلعب دور التواصل في العالم المعيش والنـسق مجـال العقلنـة الحسابية والأداتية المحيطة به، فاللغة كالأرض تشخيص لمأوى الوجود وعلى الرغم من إنها كانت دائماً وسـيطاً رمزيـاً بامتيـاز لا يمكنهـا التنـسيق بـين جميـع الأفعـال الإنسانية لذلك حلت محلها الأنساق في العديد من مناحي الحياة".[3]

يؤكد هابرماس على أن العقلانية الموضوعية لا تستطيع أن تستوعب الانفـصال الذي حدث بين الذات والنظام أو بين المواطن والسلطة المهيمنة، فهابرماس لم يقدم حلاً ضد الهيمنة القائمة على اقتصاد السوق والديموقراطية المقترحـة القائمـة عـلى نظرية المناقشة تربط العلاقات اللغوية والتبريرية والثقافية ولا تحل المـشاكل الناتجـة

(1) Husserl: The Crisis of Europeon Sciences and Transcendental Phenomenology. p. 146.

(2) حسن مصدق. المرجع السابق ص 114.

(3) Habermas: The Theory of Communicative Action. V2. p. 282.

بين الفئات الاجتماعية فالديموقراطية بالمفهوم المتفق عليه "صورة سياسية تتضمن كل التراكيب وتتماشى مع كل ما يبدو معارضاً لتتفادى أي صراعاً دموياً محتمل بين المواطن والأجهزة المهيمنة ".[1]

إن من أهم كتب هابرماس كتابه **"التحولات البنائية"** الذي يكشف فيه عن رؤية للمجتمع باعتباره شبكة من العلاقات قوامها آلية معينة هي التواصل وعن تنظير أخر مختلف عن التنظير السائد في كثير من الاتجاهات، فقد اهتم الفكر الاجتماعي والسياسي فترة طويلة بالتنظير للمجال الاقتصادي والسياسي والقانوني، أما هابرماس فقد وضع في مركز اهتمامه التنظير لأحد مجالات الحياة الاجتماعية التي لا يمكن ردها إلى السياسة أو الاقتصاد أو القانون، وبذلك اكتشف نوعاً آخر من العقلانية يختلف عن العقلانية الأداتية أو الوظيفية السائدة في مجالات التكنولوجيا أو الاقتصاد والسياسة وهي العقلانية التواصلية، وهي السائدة في الحياة الاجتماعية وتظهر في الفهم الذاتي للمجتمع وشعوره بوحدته وتماسكه وتوحده مع تراثه، وهذه الرؤية تمثل الخيط الذي حاول منه نسج فلسفته الاجتماعية عامة والديموقراطية بصفة خاصة.[2]

(3) نظرية المجال العمومي:

من الميادين التي ظهرت فيها آراء هابرماس السياسية عامة والمتعلقة بالديموقراطية بصفة خاصة ميدان المجال العام، وهو ميدان يجتمع فيه المواطنون لتبادل الآراء ومناقشة ونقد القضايا السياسية، فهذا المجال العام لم يكن جزءاً من المجتمع المدني فقط، بل هو وسيطاً بين هذا المجتمع المدني والدولة.

ومما أكد ذلك لدى هابرماس هو "أن المجال العام سابق في ظهوره على القانون

(1) Ibid. p. 285.

(2) Habermas: The Structural Transformation of the Public Sphere an Inquiry into a Categary of Bourgeois Society, Cambridge, MA: The Mit press,1989 , p. 13.

المدني الذي ينظم العلاقات بين مواطني المجتمع، والحقيقة أن العكس هو ما حدث فتطورات القانون المدني والتشريعات الديموقراطية في أوروبا لم تعمل إلا على ضمان الحريات الممارسة في مجال عاماً قائماً بالفعل وعلى ضمان استقلال هذا المجال وتأمين خصوصيته".(1)

لقد أكد هنا هابرماس على الأساس الاقتصادي الذي هيء لظهور المجال العام فالتطورات الاقتصادية أتاحت الفرصة للأفراد أن يسلكوا في مجتمع قائم على التبادل السلعي متحررين من الضغوط السياسية، هذه الحرية الجديدة "هي التي أتاحت للمواطنين ممارسة حرية الرأي والنقاش في المجال العام".(2)

فقد أوضح هابرماس على أن هناك نوعين من الحقوق هما "حق التعبير عن الرأي، والحق في ان يصبح هذه الرأي مؤثراً".(3)

وهو ما يؤكد لدى هابرماس المبادئ المتعلقة بالحريات والسياسات الديموقراطية ومنها : مبدأ المناقشة الحرة للقضايا والنقد العقلاني في الشؤون السياسية مع إمكانية تحول الرأي إلى عملية حواراً عقلانياً نقدياً متحرر من الهيمنة. وأكد هابرماس على أفكار ارتبطت بهذه المبادئ منها "مبدأ الإشهار أو الإعلان Publicity وهو الذي يربط بين السياسة والأخلاق".(4)

أستطاع هابرماس بنظريته في المجال العام والرأي العام أن يسد نقص وقصور وعيوب لدى النظريات الليبرالية ونظريات العقد الاجتماعي المفسرة لنشأة السلطة الديموقراطية والسيادة الشعبية، "فهذه النظريات تؤسس الإرادة العامة على مجرد قدرة المواطنين على التعبير عن آراءهم، وتؤسس شرعية ممارسة السيادة على الرأي

(1) J.Thompson: The Theory of the Public Sphere, Areview Article, Theory, Culture & Society, Sage, London, 1993, Vol.10 , p. 174 .

(2) Ibid. p. 175.

(3) Ibid. p. 176.

(4) Ibid. p. 176.

العام، إلا أنها تتصور هذا الرأي العام كما لو كان يصدر تلقائياً عن المواطنين، بينما يوضح لنا هابرماس أن الرأي العام والإرادة العامة لا يتشكلان إلا في نطاق مجالاً عاماً له شروطه البنائية ووضعه الخاص في المجتمع، أضف إلى ذلك امتلاكه لعلاقات ذات طبيعة خاصة تربط بينه وبين المجتمع المدني والدولة". [1]

وتعد دراسة هابرماس للمجال العام نقداً محايثاً Imnanent Critique للمجال العام وهو الذي ينقد الموضوع انطلاقاً من النموذج الذي يجب أن يكون عليه هذا الموضوع، فهابرماس يكشف أن المثال الليبرالي والديموقراطي كانت له أُسسه الواقعية التي قام عليها، إلا أن تطورات المجتمع الغربي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تناقضت مع هذا المثال فأكد على " أن الممارسة السياسية في المجتمعات الغربية تستند على نفس المبادئ الليبرالية التي وجدناها في المجال العام وتستمد منها شرعيتها، ومصدر هذه الشرعية يرجع إلى حرية المواطنين في تشكيل إرادتهم السياسية واختيار حكوماتهم والتأثير عليها، لكن واقع هذه المجتمعات تتناقض مع هذه المبادئ". [2]

يعطينا هابرماس الحل لذلك وهو عبارة عن نظرية جديدة في الأيديولوجيا، فإذا كان الإجماع يتحقق بمجرد مشاركة المواطنين في نقاش عقلاني حر، فان أي "عوائق تمنع وتقيد هذا النقاش الحر تؤدي إلى أن يصبح التواصل مشوهاً". [3]

والتواصل المشوه Distorted Communication هو الاسم الذي يطلقه هابرماس على الأيديولوجيا التي يفهمها، على أنها التأثير القمعي الذي تمارسه السلطة على تواصل المواطنين لا تمنع الهيمنة الممارسة على عملية التواصل من الوصول لفهم مشترك وإجماع، بل هي تزيف هذا الفهم وتشوه التواصل وتصنع

(1) Ibid. p. 177.

(2) Habermas: The Structural Transformation of the Public Sphere. p. 14.

(3) Ibid. p. 16.

منه " إجماعاً زائفاً لا تتوافر فيه الشرعية العقلانية".[1]

وهذا ما أدى إلى اضمحلال المجال العام في رأي هابرماس، و تم بذلك عزل الجماهير عن عملية النقاش العام وعمليات اتخاذ القرار، وبذلك تم نزع الصفة السياسية عنهم. وهنا بدأ المواطنون يفقدون كثير من أهميتهم الاجتماعية، ولم تعد القوانين والتشريعات تصدر نتيجة لحلول وسط يتوصل إليها الأفراد من خلال عملية حوار نقدي أو نتيجة لاجماع يصدر عن هذا الحوار، بل نتيجة مساومات تحدث بين مصالح خاصة اقتصادية. و لذلك يقول هابرماس "إن نزع الصفة السياسية عن الجماهير واضمحلال المجال العام، باعتباره تنظيماً سياسياً يعد أحد مكونات نظام الهيمنة الذي ينزع إلى عزل المسائل العملية عن النقاش العام، إن الممارسة البيروقراطية للسلطة يقابلها مجال عام مُقيد بأشباح الإعلام والدعاية".[2]

ومن المبادئ الأساسية التي شكلت فكر هابرماس السياسي مبدأ أساسي ظهر في كتابه سالف الذكر والذي أكد فيه على ما يسمى **"المجال العام"**، هذا المبدأ هو مبدأ الدعاية والذي استندت إليه الدولة البرجوازية المعاصرة وفرضت هيمنتها، وكان هابرماس مهتماً هنا بدراسة كتاب ماركيوز **"الإنسان ذو البعد الواحد"**[3]، والذي أكد هابرماس أنهُ محاولة فريدة حول أيديولوجية المجتمع الصناعي الأكثر تقدماً، يقول "لقد حللت هذا الكتاب ووجدت فيه بعض النزعات الرأسمالية الأمريكية التي أدت إلى مجتمع مغلق، وهو مغلق لأنه يتحكم في كل أبعاد الوجود الخاص والعام ويختزنها"[4]. وينتج عن هذا أمران مهمان هما:

---

(1) Habermas: Legitimation Crisis, Trans, By. Thomes Mc Carthy, Heinemann, London. 1973 , p. 81.

(2) Ibid. P. 96.

(3) Marcuse: One Dimensional Man, Beacon, Press, Boston, 1960.

للمزيد أنظر: حسن حماد "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت" ماركيوز نموذجاً.

(4) Habermas: The Public Sphere, an Encyclopedia Article, in Stephen Broner.
=

أ- إدماج القوى والمصالح المتعارضة في نسق تتعارض فيه مع المراحل السابقة للرأسمالية.

ب- إدارة الغرائز الإنسانية وتعبئتها منهجياً، الشيء الذي يسهل معه تسيير العناصر المتفجرة في اللاشعور والمضادة للمجتمع تسييراً اجتماعياً.

يذهب هابرماس إلى أن الميدان العام والدعاية، وهي دراسة تسعى لفحص أساس وبنية النموذج الليبرالي البرجوازي، تتعلق كذلك بإظهار خصائص شكل تاريخي محدود يبقى متضمناً في ظل ضروب التواصل المختلفة.

فالنشاط التي تمارسه الهيمنة البرجوازية داخل النسق التاريخي الأوروبي مقترن إلى حد بعيد بفعالية واضحة في التفكير والتواصل المرتبطين بدورهما بمنطق الإنتاج والتطور الصناعيين، وصيرورة كل من القوى المنتجة والطابع التقني لوسائل الإنتاج. لذا حاول هابرماس ان يُظهر اغتراب الوعي الجماعي داخل منظومة الدعاية الغربية والتوفيقية الواضحة للفكر السياسي والمشروعي للسلطة، ولجأ أيضاً إلى تحليل ظاهرة ارتباط الميدان العام بحركة الديموقراطيات التحررية وصعودها، لكن الوصول إلى المرحلة الدستورية لم يكن أمراً سهلاً - كما يرى البعض - فهو حصيلة تطور تاريخي صعب ومتقلب مرت به الطبقة البرجوازية.[1]

أهتم هابرماس بدراسة قضية الرأي العام وعلاقتها بالسلطة السياسية، فقد قام بالتركيز على محاولات فلسفية أصيلة في هذا المجال، خاصة محاولة كانط في كتابه **"صراع الكليات"** الذي تناول فيه الصراع القائم بين كلية القانون وكلية الفلسفة، وخصص فيه فصولاً طويلة لمناقشة السياسة وشرعيتها أو عدم شرعيتها في التحكم والسيطرة على الذهنية العامة، وقد قامت الفلسفة الكانطيه بتطوير بعض المفاهيم

Douglas Kellner: Critical Theory & Society, Routledge, N. Y. 1989. P. 9.

(1) عمر مهيبل "البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية عند هابرماس" (مجلة نذوى) العدد 34، إبريل 2003، مسقط ص90.

الخاصة بالرأي العام، وتناول هابرماس أيضاً أفكار كل من هيجل وماركس ومنظورهما الجدلي للدعاية، وأيضاً أهتم هابرماس بأبحاث جون سيتوارت مل المتعلقة بموضوع الدعاية والإعلام.[1]

يؤكد هابرماس بأن الفكر النقدي قد شرع في بحث موضوع **"الميدان العام"** اعتباراً من القرن التاسع عشر، حيث بدأت بعض التنظيرات النقدية بتفنيد سيطرة الدولة والسلطة السياسية، وأخذ الفكر النقدي بتحليل السيطرة والهيمنة الرسمية سواء المرئية منها أو غير المرئية التي تنحى طريقاً غير مباشراً في تحقيق الغرض النهائي للسلطة. ففي هذه الفترة حدثت تبدلات جذرية في البُنى الاجتماعية للميدان العام وأخذت السلطة السياسية بكسب الفرد والعائلة إلى جانبها عبر تقديم الكثير من الاغراءات أو المساعدات على الصعيدين الاجتماعي والأسري، فالمساعدات المالية للمواطنين والضمان الاجتماعي كانت عوامل تكريس قوية لمشروعية السلطة، قامت بجذب الفرد بشكلاً متدرجاً نحو مركزها وبالتالي تحقيق احتواء كلي للمحيط الاجتماعي العام.[2]

"لقد نجحت الدعاية في العصر الحديث في خلق وسيلة للتواصل، وقامت بتكوين مذهباً علائقياً جديداً أو نمطاً واسعاً وراسخاً من الأتصالية، فالدعاية حالياً قد أصبحت واقعاً فعلياً وليس معطى، لأنها أصبحت بحد ذاتها أساساً ومصدراً لمعطيات جديدة، وقد شملت كل شيء حتى النظام السياسي الذي يفرزها وقد سقط داخل نطاق احتوائها وذلك عبر تطورها السريع والمذهل على أرضية الواقع السياسي وداخل هرمية المؤسسات، فمثلاً البرلمان هو المكان الذي يساعد على خلق وتطوير النقاش السياسي ويقوم بإخضاعه لمبادئ وقوانين المؤسسة الدستورية قد أصبح شكلاً من أشكال الدعاية، لكن هذه الدعاية- البرلمان - تأخذ على عاتقها مسؤولية من طرازاً جديداً وهي أن تظهر للجمهور وجود الإرادة

(1) علاء طاهر. المرجع السابق ص 103.

(2) علاء طاهر. المرجع السابق ص 103.

الحرة للأحزاب السياسية". ومن هنا تثبت للجمهور تحررية وديمقراطية النظام السياسي القائم، وهذا البرلمان في الحقيقة ليس سوى دعاية محضة تريد الإيحاء للجمهور بأنها تمثل المجتمع بكامل ارادته.

ومن هنا يحاول هابرماس أن يخلق حالة من الرعب في كتابه هذا "وهذه الحالة لازمة لتحفيز الفرد على الحلم بالتحرر، لكن هذا الحلم لا يكون طوباوي بقدر ما يبدأ بمرحلة مواجهة للحلول العقلانية الواجب تطبيقها لتحقيق التحرر من الهيمنة المتراكمة على تاريخ الوعي الجماعي وفق تدرج عقلاني ومنطقي وهو من صفات البورجوازية الأوروبية الغربية وجهازها السياسي العميق المتماسك".[1]

فالدعاية عند هابرماس مبدأ للسيطرة "تخلقه وتنشئه البورجوازية للأفراد المتعلمين والقادرين على التفكير، بهدف أن يكون هذا المبدأ وسيلة لطرق سياق منظم ومقبول يسمح للدولة بممارسة سياستها وأهدافها".[2]

ويقصد هابرماس من ذلك كله إلى إخضاع الشرعية السياسية إلى نمط من النقد العقلاني، وبذلك يكون النموذج الليبرالي للمحيط العام كما هو متجسد في الدولة الحديثة يستند في الأساس على قمع رأي المواطن العادي وتحديده ضمن الأطر الرسمية الموجودة، فاحتكار وسائل الدعاية من جانب فئة اجتماعية صغيرة تمثل مجموعة من المصالح، والتزام السلطة بنظام إقطاعي داخل المحيط العام هما الصفتان البارزتان للدولة الاجتماعية المعاصرة، وأمسى المجال السياسي في قلب هذه الدولة متصفاً بالخواء ومجرداً من الفاعلية النقدية. فقد قامت السلطة السياسية بانتزاع الوظائف الناقدة لهذا المجال من خلال عملية إفراغ مستمرة، وبذلك أصبحت الدعاية تتضمن قدرة على تجميع السلوكيات التي تمثل جواب بالموافقة على استلابية المؤسسة القائمة.[3]

---

(1) Ibid. p. 215 .

(2) Ibid. p. 215.

(3) علاء طاهر. المرجع السابق ص 106 – 107.

لا يكف هابرماس في كتابه **"أزمة الشرعية"**، عن السعي نحو هدفه الأساسي الذي يتمثل في تكوين منحى أخلاقي جديد ينفتح باتجاه اتصالية جديدة تعمق العلاقة بين الفرد ومجتمعه، وذلك ضد الواقع المغلق القائم الذي تلازمه صفة الافتقار إلى المشروعية والمساواة، وفي هذه الظروف يشق كتابه "أزمة الشرعية" طريقاً لإنشاء ممارسة عقلانية عبر الاقتراب والتلاحم مع معايير جوهرية لمقولات ذات بناء عقلاني يحرص الفرد على وضعها تجاه وأمام عينيه في كل القرارات التي يتخذها وفق وعي خارج الاستلاب الذي تفرضه المؤسسات المهيمنة، وبذلك يكون العقل هو المصدر لكل ما يُتخذ من قرارات".[1]

وهذا ينقلنا إلى مناقشة علاقة الديموقراطية بالليبرالية التي شغل بها هابرماس كثيراً في كتابه "الحداثة وخطابها السياسي".

(4) الديمقراطية وعلاقتها بالليبرالية:

لقد أكد هابرماس بأن الحديث عن مواقف الليبرالية يتضمن أمراً معيناً، وهو الحوار أو النقاش العقلي بين التيارات الفكرية المختلفة المتفاعلة مع المجتمع البرجوازي، "فلابد من التواصل مع حلقة صغيرة من الممثلين المشكلين للرأي العام والمحترمين لمبدأ الدعاية وذلك نطاق عام مفكك، أي الإبقاء على جمهور يستخدم العقل في معناه الواسع بغرض الإشادة به".[2]

يؤكد هابرماس على أن إرادة الشعب أو كما يسميها الديموقراطية الجماهيرية، لا تقوم بدور سياسي أو ممارسة سياسية إلا في حالة الاستعانة بوسيط، هذا الوسيط أو الوساطة هي المنظمات "وأن هناك أشكالاً ملائمة للعملية الديموقراطية في ما وراء الدول القومية، فكل الديموقراطيات التي نشأت بحسب التفصيلة الغربية اتخذت شكل الدول القومية، فالدولة القومية تحقق شروط نجاح مهمة التوجيه الذاتي

(1) Habermas: Legitimation Crisis. p. 192.

(2) Habermas: The Public Sphere. P. 249.

الديموقراطي الذي يقوم به المجتمع الذي يتكون في حدودها"[1]، وقد أكد هابرماس على أنه يمكن تحليل تأسيس الدولة القومية للعملية الديموقراطية هيكلياً في ضوء وجهات نظر أربعة وهي:

1- أن الدولة الحديثة نشأت كدولة إدارة وضرائب.

2- أو نشأت كدولة إقليمية مزودة بالسيادة.

3- وأنها استطاعت أن تتطور في إطار الدولة القومية.

4- وهي تصبح بذلك دولة قانون ودولة الرخاء الديموقراطية.[2]

ومن هنا يرى "أن تقرير المصير الديموقراطي لا يتحقق إلا حين يتحول شعب الدولة إلى أمة من المواطنين يتولون زمام مصيرهم السياسي، وأن التعبئة السياسية تتطلب دمج حضاري للسكان الملتقين في مكان واحد جغرافياً متجاوزين الانتماءات الشخصية مثل القرية، العائلة، السلالة، وتولد الرمزية الحضارية للشعب من خلال الأصل المشترك واللغة المشتركة والتاريخ، وهذا يؤدي إلى المساواة للجميع والتدعيم المشترك بين جميع المواطنين".[3]

أن هابرماس يحاول من خلال رؤيته الخاصة للقوميات والديموقراطية، أن يرسم صورة واضحة المعالم لدولة الدستور الديمقراطية، التي أكد على إنها هي النظام الذي يريده الشعب لنفسه ويتم تشريعه بواسطة البنيان الحر للإرادة والرأي.

فقد تأسست العملية الديموقراطية في أوروبا في زمن ما بعد الحرب بشكل مقنع إلى حداً ما، ولكن هذا الشكل لتأسيس الدولة القومية "يرزح باطراد منذ نهاية السبعينيات تحت ضغط العولمة".[4]

---

(1) Ibid. P. 249 .

(2) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 125 - 126.

(3) المصدر السابق. ص 127- 128.

(4) المصدر السابق. ص 128.

يشير هابرماس إلى أن تعبير العولمة يستدعي في المقابل الترسيخ الإقليمي للدولة القومية، أنها صورة انهار عارمة تجرف الضوابط الحدودية وتقوض البناء القومي، ويوضح هابرماس - وهذا ما يهمنا - التأثير الشديد للعولمة وانفتاح الحدود بين الدول على الجوانب الاقتصادية والفكرية والتكنولوجيا وتأثيرها على الديموقراطية، والأهم على الدولة القومية التي أصبحت في خطر شديد.

فمن وجهة النظر المعيارية "ليس لترسيخ العملية الديموقراطية في حضارة سياسية مشتركة معنى نهائي لتحقيق صفة وطنية خاصة، بل هو ذي معنى احتوائي يتضمن ممارسة التشريع الذاتي الذي ينخرط فيه كل المواطنين بالتساوي".[1]

أن من أهم الشروط الأساسية لاستمرارية الديموقراطية "التجانس الحضاري من حيث تكوين الإرادة و تكوين الرأي العام المبني على التفاهم والحوار الحر. فالديموقراطية تقوم بسد الثغرات للدمج الاجتماعي، فيمكن للعملية الديموقراطية نفسها إذا احتضنتها حضارة سياسية ليبرالية أن تتولى نوعاً من كفالة تسري في حال التعطل لتماسك المجتمع"[2]، وهذا ما حاول تأكيده هابرماس.

فالعملية الديموقراطية تستطيع توطيد نفسها بواسطة نتائجها الخاصة، إذا كان عليها أن تؤمن التضامن القائم بين المواطنين متجاهلة التوترات الطاردة، ويمكن لهذه العملية الديموقراطية أن ترد خطر إلغاء التضامن طالما إنها تفي بالمقاييس المعترف بها للعدالة الاجتماعية.

ويوضح هابرماس "انه في التقليد الليبرالي كما هو الحال في التقليد الجمهوري تفهم مشاركة المواطنين السياسية بمعنى إرادي جوهري، فكل المواطنين يجب أن يتمتعوا بفرص مماثلة لتحقيق أولوياتهم، والتعبير عن أرادتهم السياسية، وذلك من خلال متابعتهم لمصالحهم الخاصة أو ليتمتعوا بالسيادة السياسية. ولكن إذا نسبنا إلى بنيان

(1) المصدر السابق. ص 129- 137.

(2) المصدر السابق. ص 138.

الإرادة الديموقراطي وظيفة معرفية أيضاً لأكتسبت ملاحقة الاهتمامات الخاصة وتحقيق الحرية السياسية بعداً آخر هو بعد استعمال العقل في المجال العام، هنا لا تستمد العملية الديموقراطية قوتها المشروعة من المشاركة السياسية والتعبير عن الرأي، بل من الانفتاح كعملية مستمرة ومتروية نوعيتها كفيلة بتوطيد توقع نتائج مقبولة عقلياً". (1)

يؤكد هابرماس أن الديموقراطية لم تعد تعبر عن نمط من الحياة يجسد المصالح القابلة للتعميم لكل الأفراد بقدر ما أصبحت نهجاً لأختيار الزعماء، فيقول "أننا لم نعد نفهم الديموقراطية على أنها تمثل الشروط التي تساعد على تحقيق كل المصالح المشروعة عن طريق تحقيق المصلحة الأساسية من اجل المشاركة وتقرير المصير أنها لم تعد تعني الآن إلا إطار اصطلاحي لتوزيع من اجل التعويضات المناسبة للنظام، أي أنها عامل تنظيمي لإشباع المصلحة الخاصة". (2)

هذا يؤكد أن الديموقراطية لم تعد مرتبطة بالمساواة السياسية، بمعنى التوزيع المتساوي للسلطة السياسية ولخطوط ممارسة السلطة، فالمساواة لا تعني إلا الحق الشكلي في الوصول إلى السلطة على أساس الخطوط المتساوية للجميع، وبذلك فإن " الديموقراطية لم تعد تستهدف عقلنة السيطرة بفضل مشاركة المواطنين في العمليات الخطابية لتشكيل الإرادة بقدر ما يجب أن تخلق صيغاً ممكنة للتسويات بين النخب المسيطرة". (3)

ومن هذا يتضح لنا أن هابرماس في كتاباته السياسية الأخيرة بدأ يتخذ موقف اكثر جذرية في مسألة السلطة والديموقراطية والسياق التواصلي، فبالرغم على تأكيده على الإجماع الناتج عن المناقشة العقلانية، فإنه يلاحظ "أن الدولة الحديثة لم تصل إلى المستوى المعياري المطلوب بل إن دولة القانون تحافظ على معنى معياري

---

(1) المصدر السابق. ص 173.

(2) Habermas: On The Logic of Social Sciences, p. 169.

(3) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 174.

فقط من منظور إنها مشروع تاريخي". [1]

ويمكن القول إنه بالرغم من تجديد هابرماس لأرائه الأخيرة حول الديموقراطية والمضمون المعياري للممارسة السياسية، فأنه ظل يؤكد على أن التفاهم داخل سياق تواصلي عقلاني يضبط العلاقة بين المعرفة والسلطة وبين المعرفة والرغبة شرط ضروري لخلق إجماع حقيقي يستطيع الفرد من خلال المناقشة الخروج من تلك الهيمنة الداخلية الذي فرضته وسائل الاتصال الحديثة والسلطة والمال.

نستطيع أن نقول أن هابرماس يطور تصوره للديموقراطية من خلال النقد، فالديموقراطية تتوقف على إمكانية نقد التمثلات الاجتماعية والمعايير الأخلاقية وأشكال المشروعية السياسية، لأنها بهذه الطريقة يمكن تطويرها من منطلق ما تعتبره صالح ودقيق وداخل سياق ذاتي وتفاعلي يفترض الحق في الأخلاق ويسترشد بقوة أفضل برهان، ولذلك يرى هابرماس "أن الديموقراطية تجد شرطها النهائي في منطق النشاط التواصلي الذي تعمل التداوليات الكلية على إعادة بنائه ومن وجهة نظر هذه التداوليات، فأن تطور المعايير وأشكال المشروعية تخضع لمنطق له استقلاله الذاتي ولكنه تابع لمسألة الحقيقة، فالاستقلال الذاتي هو الذي يوفر شروط إمكان الديموقراطية". [2]

عندما نتحدث عن الديموقراطية عند هابرماس نجد ان هناك صعوبة حاول هابرماس تجاوزها، وهذه الصعوبة تتمثل في الآتي: " إن عدم كفاية المفهوم الليبرالي الذي يصطدم بالواقع القاسي للامساواه يوجه الفكر المعاصر في اتجاه مخالف نحو العودة لكونية عصر التنوير، حيث لا يمكن أن تكون هناك ديموقراطية إذا لم يستطع المواطنون أياً كانت أفكارهم ومصالحهم الخاصة أن يتفاهموا حول مقترحات يقبلها الجميع. المجتمع العلمي يمكن وصفه بأنه ديموقراطي باعتبار أن

(1) Habermas: The Public Sphere, p. 31.

(2) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 175.

السلطة الشخصية والمنافسة بين المدارس والمعاهد تتبع فيه البحث والتدليل على الحقيقة، هذا المفهوم يبتعد تماماً عن الفكر الليبرالي الذي لا يؤمن بالإجماع[1] ولكن بالحلول الوسط وبالتسامح واحترام الأقليات، ومن هنا فإن الليبراليين شكاك في حين أن المدافعون عن التنوير عقلانيون، ويجب أيضاً إلا تبقى روح التنوير حبيسة في مجال الفكر العلمي وعليها ان تحترم الحياة الاجتماعية أي مجال القيم والقواعد بل وحتى التجارب الأكثر ذاتية مثل الذوق والحكم الجمالي، والصعوبة هنا شديدة والمجازفة كبيرة للوقوع في الصور التسلطية لعقلانية تحطم أو تحتقر كل ما يبدو غير عقلاني ابتداءً من المشاعر العاطفية إلى الدين ومن الخيال إلى التراث".[2]

وعلى هذا نجد أن هابرماس لا يكتفي بالحل الوسط الذي تقدمه السياسة الليبرالية، ولا حتى بتسامح يؤدي إلى تجاوز الخصوصيات بدلاً من اندماجها، فهو يرى "أن علينا أن نقبل أنه عدم وجود ديموقراطية بلا مواطنة ولا مواطنة بلا اتفاق، ليس فقط على إجراءات ومؤسسات ولكن أيضاً على مضامين".[3]

يعطي هابرماس لمشكلة الديموقراطية أهمية كبرى أكبر مما يعطيها لها العلم السياسي بشكل عام فالأمر هنا يتعلق "بتأسيس التواجد والاتصال بين مواقع أو أراء أو أذواق تقدم في البداية على أنها شخصية وبالتالي تمتنع عن أي اندماج إلا بتحدد المجتمع الحديث بالانفصال المتنامي".[4]

يذهب تورين إلى أن هابرماس يرى إنه لا ديموقراطية بدون الاستماع للآخر والاعتراف به ودون بحث عما له قيمة كونية في التعبير الذاتي عن ذوق أو تفضيل،

---

(1) هو أحد عوامل التكامل الاجتماعي التي ترتبط بتحديد نقاط الاتفاق بين أفراد أو جماعات متصارعة أو نقاط الاتفاق التي تصل بين أفراد يهتمون بموضوع أو موقف مشترك.

(2) هابرماس "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ص 138- 139.

(3) ألان تورين "نقد الحداثة" ترجمة: أنور مغيث، القاهرة (المجلس الأعلى للثقافة) 1997، ص 430 - 431.

(4) هابرماس "بعد ماركس" ص 188.

فالنشاط الديموقراطي في البرلمان أو أمام المحكمة يفترض أولاً إننا نعترف بصلاحية ما للموقف الآخر إلا في حالة ما يضع هذا الأخر نفسه وبوضوح وحتى عن قصد فوق حدود المجتمع، وهذا يؤدي إلى التأكيد الكلاسيكي الذي يستعيره هابرماس من بارسونز ودوركهايم.(1)

وعلى أساس ما سبق نجد أن هابرماس ينضم لمجموعة من المنظرين الذين لا يعتبرون المجتمع منظومة إنتاج و حسب، ولكن تجمع له متطلبات تتعلق بالاندماج الاجتماعي وبالحفاظ على قيمة الثقافة قدر حرصه على الإنتاج أو بالأدق حيث يكون للتعليم والعدالة نفس أهمية الاقتصاد والسياسة.(2)

يدعو هابرماس إلى مجتمع يطلق عليه مجتمع الحركة المستمرة من الخاص إلى الكوني والذي تلعب فيه الحياة السياسية دور تثقيف يرتفع بالأفراد إلى فوق مستواهم، هذه الصورة التي تختزل الاتصال أو الاستماع المنتبه للآخر "والتشاور الذي يهتم قبل كل شيء بالصالح العام ينبغي معارضته بما يضع نفسه بين الوعي وسيل المعلومات واللغات ويكون محكوم بسلطات مثله مثل سيل المال ومثل القرار".(3)

(5) أبعاد الديمقراطية:

إن ما يؤكد عليه هابرماس هو أن الصراع الاجتماعي لا يكون أبداً صداماً كاملاً أو لعبة حصيلتها صفر لأنه لا يوجد صراع اجتماعي بدون مرجعية ثقافية عامة بين خصمين وبدون فاعلية تاريخية مشتركة، إذن تجمع المناظرة الديمقراطية بين ثلاثة أبعاد وهي:

1- الإجماع الذي هو الاستناد إلى توجهات ثقافية مشتركة.

2- الصراع الذي يقيم الخصومة في مواجهة بعضهم البعض.

---

(1) الآن تورين. المرجع السابق ص 432.

(2) المرجع السابق. ص 432.

(3) Habermas: The Public Sphere, p. 236 - 240.

3- الحل الوسط الذي يجمع بين هذا الصراع واحترام إطار اجتماعي يضع حدود لهذا الصراع.

ونجد أن المسافة بين الخاص والكوني والتي تتخذ أشكالاً مختلفة من السلوك الأخلاقي ومن الخبرة الجمالية لا يمكن تجاوزها إلا إذا أعطينا قيمة كونية إلى التأكيد الحر للذات، وهذا ما يعارضه هابرماس لأنه إذا كان ينتقد فكرة الذات باسم البين ذاتية Intersubjectivite ذلك لأنه أعطى لمفهوم الذات نفس المعنى الذي كان يعطيه له هيجل ومن قبله الميتافيزيقا الغربية، ولكن الخوف أن تستبدل هذه الأفكار الكلاسيكية للمجتمع والثقافة بمفهوم أخر تحت اسم العالم المعيش وهو ما ينزع عن الحياة الاجتماعية سمتها المأسوية وأيضاً الديناميكية.[1]

فإذا كانت الديمقراطية ممكنة، فذلك لان الصراعات الاجتماعية تضع في المواجهة فاعلين في الوقت الذي يتقاتلون فيه يرجعون إلى نفس القيم التي يحاولون إعطائها أشكالاً اجتماعية متعارضة، وبدلاً من الثقة في العقلانية المعممة كمحاولة للعودة إلى مملكة العقل الموضوعي ونشر روح التنوير، ينبغي التوجه شطر الذات كمبدأ يؤسس المواطنة وينبغي تحديد الصراعات الاجتماعية كمناظرة حول الذات كرهان ثقافي مركزي بين الفاعلين الاجتماعين المتعارضين والمتكاملين في آن واحد.[2]

إن الدعوة إلى الذات ليست مبدأ يمكن أن يحكم بشكل مباشر وإيجابي القانون والتنظيم الاجتماعي، إنها ملجأ ضد سطوة الأجهزة التي تقدم نفسها على أنها مشرفة على المعلومات بل وعلى أنها منتجة لها، وهنا نجد حديث هابرماس عن الفعل الاتصالي، ونجد أنفسنا أمام سؤال ملح وضروري وهو. ما معنى الاتصال؟

ويرى هابرماس أن الاتصال هو في الواقع مواجهة بين متحدثين وفي نفس الوقت إنتقال للرسائل فيما بينهم إنه سيل المعلومات وهو أيضاً إشارة لعملية تحقيق

---

(1) الآن تورين. المرجع السابق ص 433.

(2) المرجع السابق. ص 435.

الذات التي ينجزها كل فرد من جانبه ويسعى لان يجدها في الآخر. أن ما تأتي به فكرة الاتصال يكون سلبياً فالمجتمع لم يعد يستند هنا على التاريخ أو الطبيعة أو الإرادة الإلهية لكنه يصبح تفاعلا وتبادلاً أي انه يصبح فاعلاً، وهو ما يدفع بما كان ملحوظا في المجتمع الصناعي إلى أقصى درجة، فقد كان الحديث يدور حول العمل وكانت الكلمة تشمل نشوب الصراع بين الاستقلال العمالي والتنظيم الصناعي، وعلى نفس المنوال عندما نتحدث عن الاتصال لا نلغي الصراعات المتضمنة في حديثنا عن العمل، بل على العكس نجعلها تظهر بوضوح لأن الاتصال هو نقيض الإعلام واكثر من ذلك هو نقيض التعبير عن الذات، فإذا انتصر التعبير وحده لظل حبيس الوعي وتأكيد الذات وهو ما يلقي بنا إلى جميع أخطار الهوية الثقافية، وإذا انتصر الإعلام لجعل من الأفراد والجماعات توابع لسلطته التي لها نفس طبيعة سلطة المال.[1]

ولكي يكون هناك ديمقراطية ينبغي أن توضع حدود للصراعات الاجتماعية وذلك عبر قيم مثل قيم الحداثة، العقلنة، تحقيق الذات، ولكن ينبغي أيضاً أن توجد قوى سياسية ممثلة أي قادرة على تمثيل الوجوه المتعارضة لمجتمع الاستهلاك.[2]

ويوضح هابرماس الأسس الثقافية للصراعات الاجتماعية التي تؤسس الديموقراطية وتعد شرطاً لها، فالديمقراطية عندما تحكم المطالب الاجتماعية للحياة السياسية ولكن هذه المطالب محكومة بدورها بالتوجيهات الثقافية والتي ما هي إلا تعبيرات اجتماعية عن تعبيرات متعارضة ومتكاملة في آناً واحد، ان يكون هناك صراع اجتماعي مركزي ولكن في إطار أهداف ثقافية مشتركة بين الخصوم فهذا هو الشرط الأساسي للديمقراطية، إن حرية اختيار الحكام والتي لا غنى عنها لا تكفي لتكوين الديمقراطية.[3]

---

(1) الآن تورين. المرجع السابق ص 435 – 436.

(2) المرجع السابق. ص 436.

(3) المرجع السابق. ص 436.

يعتقد هابرماس أن صحة الديمقراطية لا يمكن أن تختزل إلى حلول وسط، وانه لا مواطنة بلا إجماع، لكنه يسعى لان يحفر مجرى يجمع بين هذا التراث للتنوير والماركسية وهو أمر صعب، لأن الماركسية تتحدث عن التناقضات الطبقية وعن النضال بين القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية للإنتاج.[1]

ويعرض الآن تورين لموقف هابرماس من الديموقراطية في إشارات عديدة من كتابه "نقد الحداثة" خاصة حين يتحدث عن نوع أخر من الصراعات وهي صراعات موجودة داخل أهداف كبرى للحداثة، وهو ما يعني أنه لا يمكن للفاعل الاجتماعي ان يتطابق تماماً مع الحداثة ولا الأجهزة التي تدير الصناعات الثقافية ولا ذاتية الأفراد أو المجموعات التي تدافع عن تراث أو هوية جماعية في نفس الوقت الذي تشدد فيه حقوق الذات. ويؤكد - تورين - انه يخشى أن "يُضحي هابرماس بالبعد الصراعي للديمقراطية لانه - هابرماس - إذا كان يدافع عن استقلالية الفاعلين في مواجهة منطق النظم، فذلك مع الأمل في إمكانية أن تندمج خصوصية عالمهم المعيش في عالم التنوير وكونيته، وهذا لا يظهر إلا من خلال منظور ليبرالي".[2]

ينطلق هابرماس هنا من الخبرة الألمانية للثقافة كثقافة تاريخية خاصة، كروح الشعب وروح العصر فيسعى هابرماس إلى "الوصول إلى الكونية انطلاقاً من الثقافات والشخصيات الخاصة".[3]

يرى تورين الديمقراطية تكون قوية عندما يأتلف الوعي الديمقراطي مع مجتمع مفتوح تضعف فيه قوى التحكم الاجتماعي لصالح روح الابتكار والاستثمار والعقلنة، فالشخصية الديمقراطية والمجتمع المفتوح يتكاملان وأحياناً يتطوران في ترابط متبادل، وحينئذ تكون الديمقراطية في أقوى أحوالها، فلو تطورت الشخصية

(1) المرجع السابق. ص 436.

(2) الآن تورين. المرجع السابق ص 437.

(3) المرجع السابق. ص 437.

الديموقراطية في مجتمع يبقى منغلقاً وخاضعاً لسلطة مطلقة أو لآليات قوية لإعادة إنتاج النظام القائم، لصارت الروح الديمقراطية التي تحمل لواءها الاقليات النشطة روحاً مطالبية وحتى انتفاضية باسم مقاومة القهر.[1]

ولكن في المقابل حيث يكون المجتمع مفتوحاً على مصراعيه للتغيرات التي تأتي من الخارج ومن الداخل، ولكن الجماهير العريضة فيه تقبل سلطة تقليدية أو زعامية، لا تبعث الشخصية الديمقراطية فيه الروح في المؤسسات الديمقراطية ولا يكون المجتمع الليبرالي قادراً على الأداء بواسطة الشعب ومن أجل الشعب.[2]

(6) الإنسان ومكانته في الديمقراطية:

لقد أحلت الدولة الاشتراكية الإنسان بصفته الطبقية محل الإنسان المتعين بالحرية، ويعد انتماؤه الطبقي تعيناً موضوعياً لكنه ثانوياً ومن المحال بناء نظام عام عليه فإن بُنِي لسبب ما أو في ظروف ما كان معرضاً للسقوط في أي وقت بل كان سقوطه محتماً، لأنه يمارس سياسة متأخرة تنصرف إلى الفرعي بدل الجوهري وتحل الثانوي محل الرئيسي، وتعمل بطريقة تضفي مزيداً من التأخر والتخلف عليها بمرور الوقت.[3]

وكذلك الأمر نجد أن لا توجد ديمقراطية بدون وجود قدر من التوافق بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي - الدولة - تنظمه قوانين وأسس وجوامع لها أرضية مشتركة هي الإنسان الحر.

ففي الديمقراطية "مجتمع بشر أحرار هم في الدولة مواطنون أحرار يخترق وجودهم الحياة العامة التي تتأسس عليه بما هو كائن منتج يصنع وجوده الاجتماعي

---

(1) المرجع السابق. ص 446 – 447.

(2) المرجع السابق. ص 447.

(3) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 125.

بحريته وعمله، فلا يبقى أذن مكان لتناقض أو تعارض عدائي بين مفردات الشأن العام، أي الفرد الإنساني الحر المنطوي في مجتمع مواطنين أحرار يتمثل في الدول كتعبير سياسي ويتحول المجتمع والدولة إلى فضاء مشترك يتحرك المواطن فيه بالحرية التي يكفلها القانون دون أن يصطدم بغيره أو يدخل في حالة تنافٍ مع مجتمع المواطنين والمجتمع السياسي، لأن هذا الفضاء الذي يتعين أساساً بالحرية، هو ساحات تسويات عامة بين مختلف أطراف العقد المجتمعي والسياسي تحكمه توازنات وتوافقات وأنماط من الصراع لا تفضي إلى تفويض الحرية كمبدأ رغم ما قد تتصف به من تعارض وتناقض وحده، خاصة حين تعبر عن مصالح طبقية مختلفة ومتناقضة والحق أن النظام الرأسمالي نجا بفضل هذا الفضاء المجتمعي السياسي المفتوح الذي يمكّن مختلف الفاعلين الاجتماعين من التعبير عن مصالحهم والدفاع عنها بأعظم قدر من الفاعلية ويتم فيه امتصاص التناقضات الطبقية والأزمات السياسية التي قد تنجم عنها". [1]

فالديمقراطية ليست إلا نظام عام يقر بتناقضات المجتمع والدولة، لكنه يديرها في إطار من السياسة السليمة وتوازن المصالح دون أن ينسى تنمية الحرية كمبدأ، وإن استمراره مرتبط بقيامه على الإنسان كذات حرة من الضروري صيانة واحترام وتعزيز فردايته ولا سيما "إنها تكثف إنسانيتها وطبيعتها المجتمعية ولا مفر من تلبية حاجاتها، وإلا انهار كل شيء أو فشل النظام العام في تحقيق أغراضها وعجز عن تأدية وظائفه". [2]

يتمثل مبدأ الديموقراطية في الإجراء الشرعي المنوط به خلق معايير قانونية يتم تبريره بمنطق متعدد، وخاصة باعتبارات ذات منطق تداولي – اشترك فيه الفرقاء

(1) المصدر السابق. ص 130 – 135.

(2) المصدر السابق. ص 136.

واتفقوا عليه – وسياسي – بوصف السياسة فن الممكن – أو أخلاقي صرف – يتمثل مع القيم الكونية –، إضافة إلى اعتبارات تتعلق بالتفاوض من أجل تسوية منصفة بين المصالح المتضادة.[1]

وإذا ما كان تعريف مبدأ الديموقراطية يتم هنا عن طريق مرجع يهدف إلى أقامة توافق، فلأنه يصدر عن مبدأ أكبر منه ألا وهو المبدأ الخطابي الذي يحظى عنده بالصدق على الأخلاق والقانون، لأنه يعبر عن عدم الانحياز والاستقلالية اللذين يتوقف عليهم شرعية المعايير الملموسة.

أن ما يميز الديمقراطية وإجراءات القرار التابعة لها لا يتأسس على مبدأ الإجماع وإنما بالقبول بالصراعات والسجالات، فحتى إن أتاحت هذه الإجراءات اتخاذ قرارات جماعية ومؤقتة فهي تفترض مسبقاً وعلى الدوام وجاهة الجدل وشرعية الصراع المرتبط بالقيم أو المصالح – محل رهان – بالنسبة لإصدار معايير قانونية.

وبهذا الصدد، يفرض المبدأ الخطابي استبدال علاقات العنف والقوة بعلاقات الحوار والجدل في صراع المصالح وبذلك يتمكن المبدأ الخطابي – في شكله البرهاني – من حصر علاقات القوة بين الأطراف بطريقة تضمن المساواة بينهم بشأن إمكانات المشاركة في المفاوضات والدفاع عن مصالحهم. وإذا تم تحقيق ذلك في ظل هذه الشروط، يصبح التوافق أكثر أنصافا بحيث يمكن أن نقبل بأن شرعية أي توافق تتطلب على الأقل شروطاً منصفه يتم التفاوض فيها ما دام التوافق يفترض أيضاً دوام بين المصالح موضوع الصراع ولا يلغيها.[2]

قد يبدو الموقف السياسي لهابرماس موقفاً يوتوبياً وقد يعبر عن نزعة متمركزة حول العقل بشكل واضح، وهو في كل الحالات لا ينفي بعض الأبعاد المثالية في فلسفته، ولكنه مع ذلك يؤكد على "ضرورة إعادة النظر في النظام السياسي السائد

---

(1) حسن مصدق. المرجع السابق ص 192.

(2) المرجع السابق. ص 195.

وكل أشكال الأنظمة السياسية لان المجال العمومي كما يتصوره لا يجب أن يخضع لمنطق الفاعلية الاستراتيجية أو الغائية ولا يكون تابع لمساومات أصحاب المال ولاعتبارات توزانات السلطة، فالمجال العمومي الديمقراطي فعلاً يجمع بين العقلنة السياسية والمشروعية الديمقراطية".[1]

نستطيع أن نقول أن هابرماس يعتبر أن الديمقراطية ما تزال مشروعاً وذلك من خلال أن هابرماس بحسه الليبرالي العميق يرى أن الديمقراطية الحقيقة لم تتبلور بعد، وأنها مازالت مشروعاً يتعين العمل على تحقيقه.

---

(1) Habermas: Legitimation Crisis, p. 103.

العدالة[1]

أن تكون العدالة فضيلة فذلك أمر لا نزاع فيه، من سقرط وافلاطون وأرسطو إلى كانط وهيجل، فنجد أن فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية تؤكد الترابط بين العدالة والمساواة، فهذا النموذج من العدالة يستلزم صورة أكثر جذرية للمساواة، هي المساواة في القيمة بين الفاعلين.

فالعدالة كفضيلة تنطوي على الرجوع والعودة إلى الآخر، والعدالة ليست بذلك فضيلة من الفضائل إلى جانب الشجاعة والاعتدال والسخاء والصداقة والتدبير، أنها تشارك فعلياً هذه الفضائل المنزلة العقلانية للتوازن بين الإفراط والتفريط، فالعدالة هي الوجه الذي توليه كل الفضائل الأخرى شطر الآخر، حيث أن هذه الفضائل تضع في اعتبارها وجود الغير واحتياجاته ومطالبته.[2]

والعدالة فضيلة كاملة على أعلى مستوى لأنها تفترض استعمال الفضيلة الكاملة، وهي كاملة لأن الإنسان الحائز عليها قادر على أستخدمها تجاه الآخرين وليست تجاه نفسها فقط، وهي الوحيدة التي تعد ضمن الفضائل الأخرى خيراً خارجياً Allatrios لأنها في علاقة مع الآخر.[3]

---

(1) نجد أنه من مفردات العدالة والمعبر عنها هو القسطاس، فالقسطاس هو رمز العدالة والقسط هي الكلمة اللاتينية ذاتها Just ونجد في اللغة اليونانية كلمة واحدة تستعمل في اشتقاقاتها للتعبير عن العدالة والتشريع لها والحكم بها وفي اللاتينية أيضاً نجد لفظ Justitia تعني المساواة والعدالة والحث بالعدالة وممارسة الواجبات.

انظر: ملحم قربان "العدالة" بيروت (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر) طبعة أولى، 1992، ص 40 – 41.

(2) بول ريكور "العادل" الجزء الثاني (تعريب: عبدالعزيز العيادي وأخرون) تنسيق: فتحي التريكي، تونس بيت الحكمة، 2003، ص 594 – 595.

(3) المرجع السابق. ص 285 – 286.

يستخدم هابرماس معنى العدالة ويقصد بها الشرعية Legitimitat فهو يتناولها من خلال نظام سياسي، ويحصر الشرعية في نطاق دولة الدستور الديمقراطية، ولذلك فإنه يقدمها في سياق تركيب الوثاق الداخلي بين الديمقراطية وحقوق الإنسان.

1- الشرعية عند هابرماس:

المبدأ الذي يؤكده هابرماس هو مبدأ **"الشرعية"** وذلك من خلال الخطابات أو المفاوضات والتي "عن طريقها يتم التوصل إلى أراء مشتركة، فيحاول الأفراد أن يقنعوا بعضهم البعض من خلال المفاوضات بواسطة الحجج مع العلم بأن عدالة اتفاقات كهذه تتعلق بعملية التوصل إلى حلول وسط، وهي عملية لها أسس خطابية وهذه الخطابات والمفاوضات تستند إلى نتائج الشرعية والتي تثبتها العملية الديمقراطية، أي تنسيق نهائي من خلال التنسيق التواصلي".[1]

ومن المعروف أن مبدأ السيادة يشكل العقيدة المركزية التي تميز الحداثة السياسية عما هو غيره من العصور، وقد أصبحت الدولة هي السيدة "من سيادة" وليس السلطان لقابض على مفاتيحها، ولكن الانتقال إلى مفهوم السيادة أحدث معه انتقالين مركزيين وسما الاجتماع البشري في العصور المسماة بالحديثة وهما:

تجرد فكرة الدولة في تعاليها على الجماعة التي تنتمي إليها، وكذلك تحولها إلى فاعل تاريخي أو منتجه، أي انتقالها إلى مركز التاريخ. ومن ناحية ثانية فإذا لم يعد السلطان هو صاحب السيادة بل الدولة التي تثوي السلطة السياسية في تخومها وأصبحت الدولة تاريخية بعد أن كانت خارج التاريخ.

فيقول هابرماس "أن الدولة ليست كائناً متعالياً إلا أن البشر الحدثيين طابقوا في

---

(1) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 213.

فكرته بين مفهوم الشعب وحلم الحرية والعدالة"[1]. وبذلك فان الشعب هو موضوع السياسة الحديثة والسيادة هي التعريف الحديث للجماعة التي تشكل التشبح البشري للدولة.

ونجد هابرماس في أحدى أهم كتبه السياسية والتي تتناول فيها فكرة الشرعية والعدالة والمشروعية وهو كتاب **"بعد ماركس"**، يذهب بالقول إلى أن الشرعية هي إمكانية الدفاع بواسطة حجج ثابتة عن الضرورة المتمادة لنظام سياسي يتم الاعتراف به كنظام صحيح وجيد فالشرعية لديه "هي قدرة نظام سياسي على أن يتم الاعتراف به، وبذلك فالشرعية ضرورة صالحه قابلة للنزاع يحدد الاعتراف الفعلي بها وهي عامل أساسي من ثبات نظام للسيطرة السياسية".[2]

ترجع ضرورة الشرعية من وجهة نظر هابرماس إلى ضمانة الاندماج الاجتماعي الخاص بهوية مجتمع محدد بواسطة معايير، وتتمثل وظيفة أشكال الشرعية في "الاستجابة لهذه الضرورة، أي في ان توضح كيف ولماذا باستطاعة مؤسسات قائمة أن تركز السلطة السياسية بحيث تصوغ القيم المكونة للهوية الواقع فعلياً على أن تكون هذه الأشكال للشرعية مقنعة، وذلك يرتبط بالدوافع التجريبية والتي لا تنشأ بمعزل عن القوة المعللة التي تنطوي عليها أشكال الشرعية نفسها".[3]

يؤكد هابرماس على "أن روسو أول من صاغ نموذج للشرعية الإجرائية، وذلك من خلال عمل روسو الضخم **"العقد الاجتماعي"**، ويقترح روسو مبدأ جديد فيه وهو المبدأ الاجتماعي لضبط السلوك، ويوضح الطريقة التي بها تحل العدالة محل الغريزة من خلال الأسلوب الذي يختار به البشر وجودهم وهذا يشمل الفرد بكل حقوقه الطبيعية مع الكل أو المجموعة، فروسو بذلك مزج مبدأ جديد

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 19.

(2) هابرماس "بعد ماركس" ص 184- 185.

(3) المصدر السابق. ص 186.

للشرعية باقتراحات معينة تتعلق بتأسيس السلطة العادلة، فالإرادة العامة تحدد مكان السيادة وهذا ما يشوش الحوار حول الديمقراطية".[1]

يؤكد هابرماس إلى "أن هناك نقاش كبير حتى القرن التاسع عشر حول الحق الفعلي والحق الطبيعي، تتمثل في أن تكون نوع من الإجرائي للشرعية فمنذ هوبز إلى روسو وكانط تم توضيح الأفكار التي تدعم الاتفاق العقلي والتقرير الذاتي للمصير إلى حد أنه يمكن تخليص مسائل العدالة والمصلحة العامة من كل دلالة انطولوجية ضمنية وردها إلى الخبرة الخاصة بصورة قصدية بالفعل العملي، تدور هذه المجادلة ضمنياً حول التخفيض في قيمة مستوى الشرعية الذي ما يزال مرتبط بالتمثل الكلي للعالم".[2]

ويعود هابرماس مرة أخرى لمحاولة تقصي الشرعية لتعريفها فيذهب إلى "إنها تعني الاعتقاد بان بُنىّ واجراءت وأعمالاً وقرارات وسياسات وموظفين أو رجال دولة يمتلكون مزايا الصحة والملاءمة والإصلاح الأخلاقي، وبأن هذه المزايا تجعلهم جديرين بان يتم الاعتراف بهم. فقد حلل المقاييس الشكلية لممارسة الخطاب التي تُمكّن من التوصل إلى إجماع عقلي بخصوص هذه المسائل ذات الطابع العقلي العملي والأخلاقي"[3]، وقد وضح كارل- أوتو آبل Karl - Otto. Apel هذه الإشكالية عندما أبرز المفترضات القبلية العامة والضرورية، أو بالأحرى الافتراضات الترانسندنتالية للمناقشات الأخلاقية والعملية فيما أن المضمون المعياري للمفترضات القابلية العامة المتعلقة بالتواصل يجب أن يشكل نواة عامة للغة.

ويرصد هابرماس التشعبات الناتجة عن طغيان الاتجاه المؤسساتي كنموذج للدولة المعاصرة وتناقضاته الداخلية المتولدة عن سعي هذا الاتجاه نحو الشمول وتحقيق الاستلاب الكلي للديمقراطية والثقافة والقانون والقضاء، فهذه الجوانب من حياتنا

---

(1) المصدر السابق. ص 194.

(2) المصدر السابق. ص 200 – 201.

(3) المصدر السابق. ص 216.

السياسية والاجتماعية تبدو ظاهرياً وكأنها تبرر وجود المؤسسة الرسمية التي تقوم باستخدام عكسي، فليس من طبيعة القضاء مثلاً الاستقلال عن السلطة السياسية لكنه في المقابل يخضع لسيطرة الرأي العام، ومن هنا تكون الاستقلالية الواقعية للقضاء مرتبطة بمسؤولين أمام السلطة التنفيذية ومرهونة بمجموعة من المصالح، ولذلك فإن استقلالية القضاء تبدو غير مضمونة إلا عبر وجود رأي عام مهيئاً لأن يستخدم حقه في النقد. من خلال هذه المنطلقات الأساسية يبرز هابرماس الإشكالية الاستلابية المتولدة عن هيمنة الدعاية في المجتمع الغربي وطبيعة البنية التي تقوم عليها استمرارية هذه الهيمنه متتبعاً ذلك من خلال " منظور تاريخي مترتب زمنياً وذي نسق منهجي في طريقة إثارته للمشكلات الجوهرية التي أسهمت في ترسيخ الإشكالية الكبيرة، وهي الاستيعاب الشامل للوعي عبر وسائل الإعلام".[1]

2- السلطة السياسية والعدالة:

يؤكد هابرماس على "أن الشرعية تتضح من خلال مفهوم السلطة السياسية، وبما أن مجال السلطة الرسمية هذا يأخذ أشكال من خلال أنماط القانون المختلفة، فإن الأنظمة السياسية تتغذى من خلال القانون، فالقانون يتطلب ويستحق الاعتراف به، ولهذا فهي تدخل في نطاق إضفاء الشرعية على نظام رسمي يأخذ شكل قانوني".[2]

ويؤكد هابرماس على "أن المذهب الليبرالي الجديد يؤسس على مفهوم لعدالة التبادل، ويتبع نموذج قوانين العقود. فمن وجهة نظره أن المشاركين يجب أن تكون لهم الحرية نفسها في أخذ القرار بحسب الأولويات الخاصة، وخاصة حرية العقد وحرية الملكية الذي يضمن عملية التبادل المتساوية "[3]

(1) Habermas: The Public Sphere. p. 111 .

(2) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 209.

(3) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 210.

فالمذهب الليبرالي الجديد يتوقع **"مجتمع حقوق خاصة"** من خلال كون القيمة الاستهلاكية لحريات المواطنين قابلة للاستنفاد في التمتع بسيادة الخاصة، وكذلك بالنسبة لجهاز الدولة التي لها معنى أدواتي يقوم على اتخاذ قرارات ملزمة جمعياً بحسب الأولويات المجمعة لمواطني المجتمع. ولذلك فالنتيجة الحتمية هنا هي أن العملية الديمقراطية تقوم بحماية الحريات الخاصة المتساوية، ولكنها لا تضيف إليها بُعداً آخر للحرية هو البعد السيادي سياسياً.

ويقدم هابرماس إجابة للسؤال عن الشرعية من خلال ما قدمته النظرية السياسية، وهذا من خلال سيادة الشعب وحقوق الإنسان، فإن "مبدأ سيادة الشعب يحدد منهج يوطد بسبب خصائصه الديمقراطية توقع حقوق الإنسان على نتائج شرعية، ويعبر هذا المبدأ عن نفسه في حقوق التواصل والمشاركة التي تضمن سيادة المواطنين العامة، في مقابل ذلك تُرسى حقوق الإنسان الكلاسيكية تلك التي تضمن لمواطني المجتمع الحياة والحرية الخاصة".[1]

بالرغم من ذلك يذهب هابرماس إلى أن النظرية السياسية لم تستطع أن تسوي التوتر القائم بين سيادة الشعب وحقوق الإنسان، أي بين حرية القدماء وحرية المحدثين. وهنا يسأل هابرماس سؤال محدد وهو: ما هي الحقوق الأساسية التي يجب على المواطنين الأحرار والمتساوين أن يعترفوا بها بعضهم لبعض؟، يجيب هابرماس على ذلك من خلال وضع الدستور الذي يجمع بين ممارسة الشعب لسياسته وخلق نسق من الحقوق.[2]

3- بين هابرماس ورولز:

عندما تعرض هابرماس لتناول مسالة الشرعية والعدالة تعرض لنظرية العدالة عند جون رولز .G Rowls، الذي يسعى إلى استخراج الطريقة التي يجب أن

(1) المصدر السابق. ص 212.

(2) المصدر السابق. ص 212- 213.

تخلق بواسطتها وضعية أصلية تتيح انبثاق إجماع عقلي حول القرارات الأساسية والمؤسسات القاعدية لأي مجتمع.

يؤكد رولز "أن القول بالحرية والعدالة والمساواة تحدث في الاجتماع السياسي الحديث في إطار الحيز العام، أي السياسة وليس بمعزل عنها. فالمجتمع المدني ليس بالضرورة فضاء الحرية، وان التاريخ القديم والحديث والمعاصر يتوفر فيه كمية هائلة من القرائن والدلائل التي تدحض بقوة افتراض أن مقولتي الحرية والعدالة هما مقولتا المجتمع المدني المركزي إلا في حالة واحدة وهي اعتبار أن المجتمع المدني يتشكل من القيم المدنية وقاعدتها الحرية والمساواة والعدالة".(1)

يذهب رولز في كتابه نظرية العدالة "أن العدالة هي أولى فضائل المؤسسات الاجتماعية مثل الحقيقة بالنسبة إلى أنساق الفكر وتطبيق قاعدة العدالة على التفاعلات الإنسانية يفترض أن يكون بإمكاننا أن نعتبر المجتمع منظمة توزيع شاسعة بمعنى تقسيم الأدوار والأعباء والمهام أي ما يتجاوز مجرد القيم السلعية على المستوى الاقتصادي".(2)

والعدالة لا يمكن إدراكها إلا كتنظيم لمبادئ ليست مستقلة فقط إحداها عن الآخر، ولكنها تدفع أيضاً في اتجاهات متعارضة "الحرية والمساواة". وقد أجاب رولز بان مبدأ الحرية ينبغي ان يتمتع بالأولية على كل مبدأ آخر لكنه ينبغي ان يقرن إلى مبدأ المساواة الذي يتضمن هو نفسة وجهين اثنين المساواة في الفرص والضرورة في التوجه من اجل الحرية نحو إنقاص الفوارق.(3)

---

(1) G.Rowls: Political Liberalism,1993 , N.Y. Columbia Univ, Press, Tr. fr. Liberalisme Politique, 1995, Puf. p. 38 .

(2) بول ريكور "العادل" الجزء الأول (تعريب: مجموعة من الباحثين) تنسيق: فتحي التريكي، تونس، بيت الحكمة، 2003، ص47.

(3) نصار عبدالله "مفهوم العدل بين تصور المفكرين الليبراليين والماركسيين" رسالة دكتوراه جامعة القاهرة 1982، ص 76- 77.

فيجب على الديمقراطية ان تقيم انسجاماً بين الحرية والمساواة، وهذا يتضح من خلال أبعاد الديمقراطية الثلاثة، وهي احترام الحقوق الأساسية التي لا تقبل الفصل عن الحرية - المواطنة - الصفة التمثلية وهذه الأفكار من وجهة نظر رولز تتعلق بالحياة الاجتماعية ولا تنفصل عنها.

ففي كتاب "نظرية العدالة" لرولز، يعرف الشخص كفرد اقتصادي وشخص سياسي. تركز الشخصية الأخلاقية على "معنى العدالة ومفهوم الخير"، وتنفصل عن هذا المفهوم الفكرة التي طرحت هنا والتي تأخذ شكلاً سياسياً بدرجة أقل مما هي اجتماعية، أي إنها تستبدل الفرد الحر والمساوي للآخرين بالفرد الملتزم بعلاقات اجتماعية هي دوماً علاقات لا مساواة فيها.[1]

فالعدالة تستعين بمبدأ أخلاقي ضد نظام المراتب القائم، يمكن القول بأنه مبدأ مساواة طبيعي، أما فكرة العدالة فتحتوي على الرجوع إلى خلاف، وترتكز على اتفاق، ورؤية رولز هذه فيها بعد أخلاقي.

المبدأ الذي ركز عليه رولز هو مبدأ تعددية القيم في المجتمع الحديث، وينبغي أن يدفع به حتى نتائجه الاجتماعية، وهذا ما يؤدي إلى أن العدالة حالة توازن واجماع ولذلك يجب ان نضع بين قوسين المصالح والقيم لاهداف الأفراد الذين ليسوا فقط مواطنين لكنهم فاعلون اجتماعيون.[2]

فحسب رؤية رولز يجب أن تكون نظرية الديمقراطية والعدالة سياسية، ولكنها ليست مفصولة عن تحليل العلاقات الاجتماعية، والفعل الجماعي الذي يتابع القيم الثقافية عبر الخلافات الاجتماعية، فالديمقراطية تقيم وساطات محملة دائماً

(1) نصار عبدالله. المرجع السابق ص 108 – 110.

(2) المرجع السابق. ص 151- 161.

بالمطالب ما بين سلطة توزيعها غير متساوي بصورة دائمة، وبين اللجوء إلى الحق الطبيعي الذي يشيد الإرادة بالحرية والمساواة في أناً واحد ومعاً.[1]

ونجد رولز في كتابه سابق الذكر، قلق بسبب وجود تناقضات خطيرة في المجتمع الرأسمالي التي ظهرت في عدم التكافؤ الاقتصادي والاجتماعي للناس في الأزمة الاجتماعية الكبيرة، فيؤكد على أن " هناك عدم تكافؤ ملحوظ بين الفئات العليا والدنيا في طرق الحياة وفي قوانين وامتيازات السلطة التنظيمية، أما ثقافة جزء المجتمع الأقل فقد أفقرت في تلك الحالة عندما وضعت النخبة المسيطرة والتقنية المصالح الوطنية في مجال السلطة والثروة تحت تصرفها".[2]

ومن خلال اليوتوبيات التي اعتمدت على الإحياء الاجتماعي- السياسي- والأخلاقي للرأسمالية، كانت نظرية العدالة لرولز، فهو يرى مهمته في الآتي كما يقول، "تحويل وعي المشرعين والفلاسفة إلى المشاكل القانونية واظهار تلك الأهمية العملية التي يمكن ان تتمتع "العدالة - والخير" بها بالنسبة لحياة المجتمع والفرد"[3]. وبذلك يرى رولز إمكانية تجديد القيم الأساسية للرأسمالية وخا الأسس الأخلاقية الجديدة للسياسة في التفسير الجديد لمبدأ العدالة.

فقد رأى أن مهمته الأساسية في صياغة مبادئ العدالة واحياء الإيمان في إمكانية الإدارة الواعية لاختيار الناس الأخلاقي بمساعدتها، ويرى أن مبادئ العدالة تهتم بالدرجة الأولى بالقضاء على عدم التكافؤ في توزيع الثروات الطبيعية، لذلك يقول أن " مبادئ العدالة تتضمن أسلوب توزيع الحقوق والواجبات في المؤسسات الاجتماعية الأساسية وبواسطتها توصل الناس إلى توزيع صحيح للخيرات".[4]

(1) ألان تورين "ما الديموقراطية" ترجمة: عبود كاسوحه (دمشق) وزارة الثقافة، دراسات فلسفية 2000، ص 58- 61.

(2) Rowls: The Theory of Justice, N.Y, 1971, p. 106.

(3) Ibid. p. V11.

(4) Ibid. p. 4.

يؤكد رولز انه يجب أن يكون هناك مقياساً للاختيار في الحياة الاجتماعية، وبذلك من وجهة نظر رولز، فإن العدالة هي الفضيلة الأساسية للمؤسسات الاجتماعية وأساس التركيب الاجتماعي للمجتمع، ولذلك فيجب على جميع الحلول السياسية والقانونية أن تدخل في إطار هذا المبدأ، وبذلك يصبح مفهوم العدالة عند رولز المقياس الذي وزعت التنظيمات أو الهيئات الاجتماعية على أساسه الخيرات الأساسية وواجبات الناس، ومن هذا المنطلق أكد رولز على ان العدالة تدير أو توجه الناس في ميدان الحياة السياسية، فيقول "إن مبادئ العدالة الاجتماعية تنظيم اختيار الدستور السياسي والعناصر الأساسية للنظام الاقتصادي والاجتماعي".[1]

فهو مقتنع بان تصوره للعدالة يمكن أن يكون أساساً أخلاقياً للمجتمع الديمقراطي، لأنه فتح الآفاق الأخلاقية الجديدة بالنسبة له. فقد ادعى رولز البرهان الفلسفي للقوانين والمبادئ التي يجب أن يقوم عليها المجتمع الليبرالي – الديمقراطي، فيؤكد على إنه "يجب أن تقيم المبادئ التي تقع في أساس أراء ومعتقدات الناس حول العدالة".[2]

فقد سعى رولز لإيجاد نظرية أخلاقية موجهاً انتباهاً خاصاً للعدالة، معتبراً إياها إعترافاً ودفاعاً عن حقوق الناس المتساوية في المصلحة الاجتماعية، فقد تجلت الأمانة عند رولز في مفهوم المساواة، وتقوم العدالة عند رولز على مبدائين أساسين هما:

أ- مبدأ الحرية: فكل إنسان يجب أن يتمتع بنفس الحق في الحريات الواسعة جداً المطابق لحريات الآخرين.

ب- مبدأ توزيع الأرباح: وهو التوزيع العادل للخيرات المادية.[3]

---

(1) Ibid. p. 7.

(2) Ibid. p. 13.

(3) Ibid. p. 60.

وقد أكد رولز على ان المبدأ الثاني للعدالة يجب ان يكون متطابق كليةً مع المبدأ الأول، أي في تطابق مع الحرية والفرص المتساوية لجميع المواطنين، وفي حقيقة الآمر فإن العدالة العامة عند رولز تتلخص في احسن الأحوال في اللياقة الاقتصادية وفي مزاحمة الأطراف التي تدافع عن المطامع المغرضة وتجنب حرب الكل ضد الكل. وبذلك قد عزز موقف البورجوازية، وهنا نجد أن مصالح الجماهير الكادحة المستغلة من جانب النظام الرأسمالي لا تجد انعكاس في نظرية العدالة عند رولز.[1]

قرر رولز أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية، ويحاول التوصل إلى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها، ولذلك يجب أن تكون سائر الإجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقضي به مبادئ العدل.

فكان ما يرمي إليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقداتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل، وأن يجعل هذه النظرية نسق يقف إزاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة، ويترتب عليه نتائج عملية تصلح أن تكون إطار لحياتنا الاجتماعية.

فالهدف الأول للنظام الاجتماعي هو تحقيق العدل وهو ما لا تكفله تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق اكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل، فإن نظرية رولز في العدل تتفوق من الناحية الأخلاقية على مذهب المنفعة.

ويشير رولز إلى مبادئ العدالة، فيقول "يكون أول تقديم للمبدأين على النحو التالي: في المقام الأول لابد أن يكون لآي شخص حق متساوي مع حق الآخرين في النسق الأكثر اتساعاً من الحريات الأساسية المتساوية بين الجميع، والذي يكون منسجماً مع نفس النسق الذي هو لدى غيره، وفي المقام الثاني يجب ان ترتب الفوارق الاجتماعية والاقتصادية على نحو يمكن فيه في نفس الوقت ان تكون هذه

(1) نصار عبدالله. المرجع السابق ص 165- 166.

الفوارق في صالح كل فرد، وأن تكون هـذه الفـوارق مرتبطـة بمراتـب ووظـائف مفتوحة أمام الجميع"[1].

إذن يضمن المبدأ الأول للعدالة الحريات المتساوية للمواطنة، أمـا المبـداء الثـاني فيطبق في وضع من اللامساواه وينص على "أن بعض الفوارق يمكن ان تعد أفضل حتى من تقسيم متساو"[2].

يؤكد رولز على، أن "هدفي هو أن أقدم مفهوم للعدالة يعمم ويحمـل إلى أعـلى مـن تجريد النظرية المألوفة للتعاقد الاجتماعي كما نجدها عند لوك ورسو وكانط، حتى نقوم بذلك علينا ألا نفكر بالتعاقد الأصلي بصفته تعاقداً يـدخلنا في مجتمـع معـين أو يخولنـا أقامة حكومة بشكل معين، بالأحرى تكون فيه الفكرة الرئيسية الموجهة هي أن مبـادئ العدالة للبناء الأساسي للمجتمع هي موضوع الاتفاق الأصلي. تلك هي المبادئ التـي يقبلها في وضع أولي من المساواة أناس أحرار وعقلانيـون مهتمـون بإغنـاء مـصالحهم الخاصة بمبادئ تعـرف الـشروط الأساسـية لـتجمعهم، وتـنظم تلـك المبـادئ جميـع الاتفاقات التالية فتحدد أنواع التعاون الاجتماعي التي يمكن ان تـتم بيـنهم وأشـكال الحكم التي يمكن ان يوطـدوا هـذه الرؤيـة لمبـادئ العدالـة حـسن المعاملـة فالعدالـة الإنسانية - من وجهة نظر رولز- هي التعامل الحسن، "فهي تلـك المبـادئ التـي كـان الناس الأحرار المتعقلون والمهتمون بتوسيع مدى مصالحهم الخاصة يقبلون بها".[3]

ويوضح هابرماس بأن المشاعر الأخلاقيـة يمكـن أن تـؤدي إلى الخطـأ لكونهـا تستجيب لمشاهد أو صور خاصة، إذ، ليست ثمة طريقـة تمكـن مـن ضـبط مـسألة الشرعية في كليتها، فهل من المعقول إذن استبدال سياق تتحدد فيه الشرعية بالقانون الدولي بسياق سياسة دولية أحادية تمارسها قوة مهيمنة تستمد من نفسها مـشروعية أفعالها. فيقول هابرماس "إن الإستراتيجية الأمنية الأحادية على الطريقة الهوبزية لا

(1) Rowls: The Theory of Justice, p. 62 .

(2) بول ريكور "العادل" الجزء الأول. ص 101 - 102.

(3) Rowls: The Theory of Justice, pp. 11 - 12.

يمكن ان تجدي شيئاً في مواجهة الحقائق الموضوعة الناجمة عن شبكات السوق الأفقية وإطار التواصل الثقافي والاجتماعي الكوني، بل ان نمط الهيمنه الأحادية عندما تمارسه دولة ليبرالية ديمقراطية تنتهي إلى تقويض أسسها وقاعدتها القيمة التي تسعى للدفاع عنها ونشرها بتركيزها على النشاط المخابراتى البوليسي والإنفاق الحربي، بما لهما من سلبيات بديهية على وضع الحريات داخلياً". [1]

وفي تجربة الدول الليبرالية الأوروبية خلال العهود الاستعمارية مصداق لهذا الحكم وكما يؤكد هابرماس "فإن السمة الكونية في نسق الديمقراطية وحقوق الإنسان هي التي تمنع فرضهما عن طريق القوة والهيمنة الأحادية". [2]

فاعتبار الغرب قيمه السياسة ذات صلاحية كونية شاملة يجب ان لا تخلط بينه – حسب هابرماس – والطموح الإمبريالي لفرض ثقافة ما أو نظام سياسي معين على مجتمعات مغايرة بالقوة والإكراه، فالأمر هنا " يتعلق بنمط الكونية التي كانت تغزو بها الإمبراطوريات القديمة العالم الآخر الذي لا تراه إلا انطلاقاً من صورتها". [3]

فالتصور الحديث للذات هو على عكس هذا التصور الوسيط مؤسس على مبدأ العدالة الذي يقتضي الخروج من مركزية الذات لاكتشاف الأخر في اختلافه شرطاً للتبادل والتواصل معه، وهذا التصور يجد اكتماله في الفلسفة البراجماتية الأمريكية التي تقوم على فكرة أساسية مفادها "إن ما يعتبر صائباً وعادلاً للجميع يتحدد بمدى قدرة كل من الأطراف على تبني خيار الطرف الأخر، فالقانون الدولي المعاصر لا يتقبل الاستحواذ على قيمه الكونية أو امتلاكها كغيرها من البضائع القابلة للتملك والتوزيع والتصدير"[4]، فالقيم ليست معلقه في الهواء وإذا كانت تتطلب سلطة إكراه، فإن هذا السلطة تتبلور وتنشط داخل انساق وممارسات معيارية تندرج في أشكال ثقافية محددة.

---

(1) هابرماس "بعد ماركس" ص 191 – 192.

(2) المصدر السابق. ص 193.

(3) المصدر السابق. ص 225.

(4) المصدر السابق. ص 226.

وعندما يتناول ليوتار مسألة الشرعية والعدالة لدى هابرماس، يضعها على صعيد مناقشة هابرماس لمسألة المشروعية في المجتمع الحديث وقضية الإجماع، فالتأكيد على ادعاءات الصلاحية والحوار البرهاني في نظر ليوتار يفترض أمرين:

"الافتراض الأول أن كل المتكلمين يمكنهم الاتفاق على القواعد الصالحة بشكل كلي، أما الافتراض الثاني فيتمثل في كون الإجماع ليس إلا حالة من حالات المناقشة وليس غاية".[1]

بالإضافة إلى ذلك فإن الإجماع اصبح قيمة مشكوك فيها، أن ما يجب التأكيد عليه في مجتمعات الحداثة البعدية، وهو مسألة العدالة، ذلك أنه يتعين بأن "الوصول إلى فكرة وممارسة للعدالة لا تكون مرتبطة بفكرة وممارسة الإجماع"[2]، وخاصة إننا نعيش في مجتمعات لا تهتم بجذب العلماء من أجل الوصول إلى الحقيقة بقدر ما تقوم بذلك من أجل تدعيم القوة، الأمر الذي يؤدي إلى القول بأن المعرفة والسلطة هما في العمق وجهان لسؤال واحد مهم: من يقرر ماهية المعرفة – من يتخذ القرارات؟.

ومحاولة تأكيد ليوتار على التلازم بين المعرفة والسلطة ليس بجديد، ولكن سبقه إلى ذلك الكثير من الفلاسفة، لكن ما يميز موقف ليوتار هو حديثة عن العلاقات الوثيقة بين المعرفة وخطاب السلطة وأشكال المشروعية، ومحاولة الكشف عن تفاصيل هذه العلاقة يفترض البحث عن المكون التواصلي الذي أصبح واقع ومشكلة في نفس الوقت.

وبدون الرجوع إلى أي سند تقليدي أو إلى أية سلطة، اللهم إلا سلطة العقل والبرهان، يتعين على الجميع المساهمة في الحوار وفي خلق معاني الرموز والأشياء، "فالمشروعية لا تأتي إلا من خلال التفاهم والاتفاق والإجماع المتحرر من أي ضغط

(1) جان فرانسوا ليوتار "الوضع ما بعد الحداثي" ترجمة: أحمد حسان (القاهرة) دار شرقيات، 1994، ص106.

(2) المرجع السابق. ص 106.

أو مساومة أو سيطرة، على اعتبار ان الإجماع الناتج عن التفاهم البرهاني لا يستمد مصداقيته إلا داخل مجال عمومي حر يستجيب لمقاييس الفاعلية التواصلية أكثر مما يخضع لاعتبارات الفاعلية الإستراتيجية أو الغائية."[1]

(1) هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ص 223.

القانون

نجد أن محاولة توضيح المفهوم السياسي لإضفاء الشرعية، يكون في حاجة إلى أنظمة تتميز بامتلاكها سلطة التنظيم الرسمية إلى الشرعية تتضح من خلال مفهوم السلطة السياسية، ولأن مجال السلطة الرسمية هذا يأخذ شكله في أنماط القانون المختلفة، فالأنظمة السياسية تتغذى من طلب القانون للشرعية، "فالقانون لا يتطلب فقط قبولاً ولا يتطلب ممن يتوجه إليهم اعترافاً واقعياً فقط، بل يتطلب أن يستحق الاعتراف به. ولهذا تدخل في نطاق إضفاء الشرعية على نظام رسمي يأخذ شكلاً قانونياً كل التركيبات والبراهين العامة التي تفي بتطلب القانون جدارة الاعتراف به"[1]، وينطبق هذا على كل الدول، أما الدول الحديثة فتتميز بأن سلطتها السياسية تتكون وتأخذ شكل قانون وضعي.

فتنشأ القوانين الحديثة جوهرياً انطلاقاً من الحقوق الشخصية، وتفسح هذه الحقوق لشخص قانوني مجالات قانونية ليتصرف بحسب أولوياته الخاصة، بذلك تحل هذه الحقوق الشخص ذو الحق بطريقة معدلة جيداً من أي تعليمات أو وصايا خلقية من نوع أخر، في أي حال لا أحد ملزم قانونياً ضمن حدود المسموح به قانونياً، بأن يبرر عمله علناً بإدخاله الحريات الشخصية، يطبق القانون الحديث خلافاً لنظم قانونية تقليدية مبدأ هوبس القائل، "ان كل شئ مسموح به ما لم يكن ممنوعا صراحة، وهكذا ينفصل القانون عن الأخلاق".[2]

فبينما تخبرنا الأخلاق عن واجباتنا، تنتج عن بنية القانون أولوية الحقوق، وبينما تشتق الحقوق الخلقية من واجبات متبادلة، تشتق الواجبات القانونية من الحصر القانوني للحريات الشخصية. هذا التفضيل في المفاهيم السياسية للحقوق على

(1) المصدر السابق. ص 209.

(2) المصدر السابق. ص 210.

الواجبات يجد وضوحه في المفاهيم الحديثة للشخص القانوني وللجماعة القانونية، "أما عالم الأخلاق الذي تذوب حدوده في المكان الاجتماعي والزمان التاريخي معاً فيطال كل الأشخاص الطبيعيين في تعقب تاريخ حياتهم، في المقابل تحمي جماعة قانونية محددة الموقع في المكان والزمان سلامة المنتمين إليها بمقدار ما يتخذون الوضع الاصطناعي، وضع حملة حقوق شخصية".[1]

وتنعكس هذه البنية في الكيفية الخاصة لسريان القانون التي تجعل واقعية التنفيذ الرسمي للقانون تتقاطع مع شرعية عملية لوضع القانون عقلية بحسب تطلبها الخاص، ويدع القانون الحديث لجمهوره الحرية، إما ليعتبروا المعايير تحديداً فعلياً لمجال تصرفهم ويتبعوا تعاملاً إستراتيجياً مع العواقب المتوقعة لانتهاكات ممكنة للقواعد فقط، أو ليتبعوا الوصايا "احتراماً للقانون".[2]

وقد سبق لكانط ان نوه في مفهومه للشرعية بارتباط هذين الأمرين اللذين لا يمكن من دونهما أن يرتجي من أشخاص ذوي مسؤولية خلقية ان يخضعوا للقانون، ومعايير القانون يجب ان تكون موضوعة بشكل يخولنا أن نعتبرها قوانين إجبارية وقوانين للحرية في آن واحد، ويجب على الأقل أن يكون بإمكاننا اتباع معايير القانون لا لأنها تجبرنا على ذلك بل بسبب شرعيتها، وصحة المعيار القانوني تعني "أن السلطة الرسمية تضمن الوضع الشرعي للقوانين وتنفيذها الواقعي في الوقت ذاته".[3]

ويجب على الدولة تحقيق أمرين هما:

1- قانونية التصرف: بمعنى الاتباع المتوسط للمعايير والمجبر عليه عند الضرورة بواسطة العقوبات.

2- شرعية القواعد التي يوجدها في كل حين اتباع معيار ما بسبب احترام القانون.

---

(1) المصدر السابق. ص 210.

(2) المصدر السابق. ص 210.

(3) المصدر السابق. ص 211.

أما بالنظر إلى شرعية القوانين، فهناك نقطة غاية الأهمية وهي، وضعية القانون المصوغ، "إذ كيف يمكن إرساء شرعية قوانين يمكن للمشرع السياسي أن يغيرها في كل وقت؟، فمعايير الدستور قابلة للتغير أيضاً، وحتى المعايير الأساسية التي يعلن الدستور إنها غير قابلة للتعديل تشارك كل قانون وضعي المصير نفسه إذ يمكن إبطالها بعد تغيير النظام". [1]

فقد كان حصر خضم الزمنية الذي دخله القانون الوضعي بواسطة الأخلاق ممكناً، عندما كان ممكناً الرجوع إلى قانون طبيعي مثبت دينياً أو ميتافيزيقياً، وكان على القانون الوضعي الزمني ان يبقى ذو مرتبة أدنى من قانون خلقي صار أبدياً، وان يتلقى من هذا القانون توجهاته الدائمة.

ولا يجوز لنا ان نتغاضى عن أن مواطني الدولة فقدوا الحرية في اختيار المجال الذي يمارسون فيه سيادتهم السياسية، فهم يشاركون في تشريع القوانين كذوات قانونية وحسب، ولكن لم يعد بإمكانهم أن يختاروا اللغة التي يستعملونها. وهذا يعني "أن القانون بحد ذاته يجب أن يكون موجوداً وقابلاً للاستعمال قبل أن تؤسس شروط التواصل اللازمة لنشوء إرادة خطابية، وذلك في شكل حقوق المواطنين". [2]

ولإنشاء هذا القانون، يلزم خلق وضعية الأشخاص القانونيين المنضمين كحملة للحقوق الشخصية إلى جمعية حرة من الرفاق في القانون، والذين يسعهم عند الضرورة أن يحصلوا على مطالبهم القانونية قضائياً، "فالقانون لا يوجد إذا لم توجد السيادة الخاصة التي يتمتع بها الأشخاص القانونين". [3]

وهكذا ليس ثمة مجال لتأسيس القانونية لتلك الشروط التي يمكن للمواطنين أن يشتركوا في ظلها في ممارسة تقرير المصير، "إذا لم تتوفر حقوق الحريات

---

(1) المصدر السابق. ص 211.

(2) المصدر السابق. ص 212.

(3) المصدر السابق. ص 212.

الكلاسيكية، وخاصة الحق الأساسي في حريات التصرف الشخصية المتساوية "[1]

ومن هنا تشترط السيادة الخاصة والسيادة العامة الواحدة منها وجود الأخرى، ويقوم الوثاق الداخلي بين الديمقراطية ودولة القانون في ان المواطنين يمكنهم من ناحية ان يستخدموا سيادتهم العامة بشكل مناسب إذا حصلوا بناء على سيادة خاصة مضمونة بالتساوي على استقلاليتهم بمقدار كاف، وانهم يستطيعون من ناحية أخرى التمتع بالتساوي بالسيادة الخاصة إذا استفادوا بشكل مناسب من سيادتهم السياسية كمواطنين، ولهذا "فإن الحقوق الأساسية السياسية والحقوق الأساسية الليبرالية لا يمكن فصلها بعضها عن البعض".[2]

وقد أكد هابرماس على "أن نشأة النزعة التأسيسية وأتساعها، اقترن بقيام عملية تشريع قانوني تهدف إلى منح المؤسسات مشروعية وتبرير عقلاني لممارستها داخل الميدان العام فسنت بشكل تدريجي العديد من القوانين المدنية والقوانين الخاصة التي تقر الحق الخاص طبقاً للنظام الاقتصادي ونظام الملكية، سواء كانت زراعية أو صناعية، وتوازي هذا التشريع مع مصالح النظام الرأسمالي والاتجاه النفعي للسلطة، وحرص على جعل المجال العام خاضعاً لعملية احتواء منظمة من قبل الدولة البورجوازية".[3]

نود أن نشير إلى ان الاحتكام إلى القانون من الأمور المهمة لقيام الديمقراطية، فلا ديمقراطية دون قانون ودون احتكام أطراف التعاقد المختلفين إلى القانون في كل نزاع أو خلاف ينشب بينهم، كما في تنظيم الشأن العام، ولا ديمقراطية مع ما كان يسمى باسم **"حكم الهوى"**، حيث السلطة عشوائية أو تعسفية أو خارجة على القانون ومعاييره، والحاكم فوق القانون وخارج المساءلة والمحاسبة. صحيح أن التاريخ عرف حكومات قانونية غير ديمقراطية لكنه لم يعرف حكومة واحدة افتقرت إلى ملامح الديمقراطية، "فحكم القانون ليس وحده أو بحد ذاته دليلاً على

(1) المصدر السابق. ص 213.

(2) المصدر السابق. ص 214.

(3) المصدر السابق. ص 214.

وجود النظام الديمقراطي، لكن وجود هذا النظام محال دون حكم القانون".[1]

تفترض روح الحرية ان يُحترم القانون فلا توجد ديمقراطية حيث يوجد تحكم المال والمحسوبية وروح النفاق والفساد. وهو ما يفترض كما يقول "عن حق المدافعون عن الروح الجمهوري والذين غالباً ما ينسون البعد التمثيلي للديموقراطية، فالسلطة المركزية تعمل على تطبيق القانون بدلاً من أن تخضع لتأثير المصالح المحلية، وعندما يختفي القانون والمندوبون المنتخبون أمام مواجهات العصابات والبوليس، أو صدام الجماعات العرقية الذين يختصمون حول السيطرة على بقعة من الأرض، لن يكون ممكناً الحديث عن الديمقراطية حتى وإن كانت الانتخابات حرة وتناوبت الأحزاب على السلطة، لا ديمقراطية أذن بدون سلام اجتماعي لأنه بدون هذا السلام الاجتماعي لن يمكن الدفاع عن الضعفاء".[2]

يعتبر هابرماس على وجهه الدقة، أن مبدأ السيادة الشعبية شرط أساسي لشرعية القانون في الديمقراطية، فهو الذي يسمح للمواطنين بحقوق تكفل لها إمكانات المشاركة المتساوية في بلورة الإدارة التي تكتسي طابع المؤسسة القانونية لتقرير أرادتهم السياسية.[3]

(1) المصدر السابق. ص 215.

(2) الان تورين "نقد الحداثة" ص445 - 446.

(3) حسن مصدق. المرجع السابق ص 191.

خاتمة

عرضنا في هذا الفصل لمسألة من المسائل الشائكة في فلسفة هابرماس السياسية والأخلاقية ألا وهي مسألة " أخلاقيات العالم المعاصر أو أخلاقيات العالم المعيش "كما أطلق عليها هابرماس، فقد بدأنا الحديث عن الديمقراطية وحوار هابرماس فيها وتناوله لها من حيث تعريفها ووجودها في العالم المعيش، وهل يمكن للديمقراطية ان تقوم بحلول لمشاكل العالم الراهن أم أنها تصطدم بالأمور الواقعية التي تحد من تطبيقها أو معايشتها.

وعندما نتطرق لحديث ورؤية هابرماس للديمقراطية وجدنا أنفسنا نتعرض لنظرية العدالة لدية أو الشرعية، ورأينا كيف تتطرق هابرماس لنظرية العدالة عند رولز فكان يتحتم علينا الرجوع لهذه النظرية، وكيف تناول رولز هذه النظرية وكيفية ارتباط العدالة بالديمقراطية، فالعدالة هي إحدى تجليات الديمقراطية كما أشار لذلك رولز ومن بعده هابرماس.

وختمنا هذا الفصل بمحور من المحاور الرئيسية في فلسفة هابرماس السياسية وهو فكرة القانون وكيف ربط هابرماس بين الديمقراطية والقانون، وهذا يظهر بوضوح من خلال احدث مؤلفاته "القانون والديمقراطية" وكيف أن الديمقراطية والقانون يمثلان وجهان لعملة واحدة وبذلك نجد مدى الارتباط المنطقي أو بالأحرى التسلسل المنطقي بين الديمقراطية والعدالة والقانون.

ويؤكد هابرماس على أن الديمقراطية لم تكتمل بعد مثلها مثل الحداثة، فنحن نتحدث عنها ولكننا صعب أن نمارسها. وهنا عاد هابرماس إلى روسو من إنني افضل المتاعب وأعيشها مع الديمقراطية والحرية أفضل من الراحة في ظل غياب الديمقراطية، فكما قال روسو إنني افضل الحرية مع الحرب عن العبودية مع السلم. وأكد هابرماس أن الإنسان لابد أن يمارس الديمقراطية حتى في ظل الظروف الحياتية الصعبة.



الفصل الخامس

الأخلاق والحياة الأخلاقية

أولاً : الأخلاق النظرية.

ثانياً : نظرية أخلاقيات التواصل كفلسفة عقلانية.

ثالثاً : نقد أخلاق التواصل.

مقدمة

نتعرض في الفصل التالي إلى الأخلاق التواصلية كفلسفة عقلانية، وكيف أن هذه الأخلاق التواصلية تظهر في المجتمع المعاصر من خلال الحوار والنقاش أو ما اصطلح عليه هابرماس باسم "أخلاقيات المناقشة"، والتي يرى أن اللغة تلعب دوراً أساسياً فيها.

ومن هذا المنطلق نعرض للأخلاق النظرية من حيث معناها وتطورها، ومن خلال عرضها لدى أهم فلاسفة الأخلاق النظرية وهو كانط، فنحاول أن نوضح رؤية هابرماس للأخلاق الكانطية.

وسنركز الحديث عن الأخلاق التواصلية من حيث إنها تمثل فلسفة عقلانية، ومدى تجلي هذه الأخلاق في المجتمع المعاصر من خلال رؤية هابرماس لأخلاق المناقشة في العالم المعيش، واستكمالاً لذلك نعرض للسجال القائم بين هابرماس وكارل اوتو آبل والحوار بينهما من خلال أخلاقيات المناقشة.

ونختم الفصل بتقييم نقدي للأخلاق التواصلية وموقف الفلاسفة المعاصرين منها، من خلال عرض لآراء بعض الدارسين لفلسفة هابرماس، أمثال اكسيل هونيث وسيلا بنحبيب.

الأخلاق النظرية

نشير في بداية الأمر إلى أن الأخلاق تفكير منظور، لأنه دائب الاتصال بنشاطي النظر والعمل، القول والفعل، فالأخلاق هي إعمال النظر في الأخلاق العملية أو التخلق العضوي، وهذه الفلسفة الأخلاقية النظرية أنجبت مذاهب كثيرة جداً بعضها أسطوري السمة والآخر ميتافيزيقي المنطلق، بعضها ديني الجذور والغايات، وبعضها عقلي النهج موضوعي القصد علمي الزعم ثابت المطلب شامل الهدف "فالفلسفة الأخلاقية النظرية تتطلع إلى أن تكون إنسانية كلية تتجاوز أعراض الزمان والمكان، لتبلغ حقيقة كل إنسان، وحقيقة كل الناس. نؤكد هنا على أن الأخلاق على صعيد الفكر وعي فهم وسلوك، وهي إنقاذ غرض مرموق ومسؤولية شاملة النظر والعمل".[1]

نستطيع بذلك أن نقول أن الأخلاق النظرية تغرس بمشقة معاييرها وقيمها في أرض هي أساسها ومسوغها، بل إنها تبدو أحياناً مما يتعذر العثور عليه، فالزمن الذي نحيا فيه شغوف بصناعة النظريات الأخلاقية في ظل أخلاق نظرية إشكالية في الغالب.

يطرح كانط عقلاً عملياً متضمناً قاعدة التخلق، عقلاً مستقلاً استقلالاً صارماً عن العقل النظري، وقد منح العقل الأول كل منزلته المتقدمة. فإنه حث على تساؤل أساسي يشكل الحداثة وما بعد الحداثة، "إن العقل العملي المحض ينص على المبدأ القبلي للفاعلية الأخلاقية فقد منح كانط العقل العملي نوعيته وجعله لا يتبع مبادئ ميتافيزيقية، فإنه فتح حقل الأخلاق النظرية المعاصرة، العقل يقدم مقياسهُ الكامل

(1) جاكلين روس "الفكر الأخلاقي المعاصر" ترجمة: عادل العوا (بيروت) عويدات للنشر والطباعة، طبعة أولى 2001، ص 7 – 9.

في دائرة الأخلاق ويرسم ما ينبغي فعله بصرف النظر عن كل ممارسة نظرية، وكل معرفة ميتافيزيقية أو نظرية".[1]

يؤكد هابرماس أن العقل العملي يرتبط بعدد كبير من مذاهب الأخلاق النظرية المعاصرة **"آبل، هابرماس"**، لقد شق كانط الدروب المعاصرة "إذ نقد طموحات العقل النظري المتطلع إلى اللاشرطي وإبراز دور العقل في الأخلاق، فإذا كان النظام العملي أساسياً نوعياً مستقلاً عن المجال النظري، ومن ناحية أخرى فإن الصياغة الكلية الكانطية هي أُفق التفكير المعاصر الذي يربط اللغة بالجماعة الكلية للاتصال، فبوجه عام يمثل كانط إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق النظرية في عصرنا".[2]

ومن أهم المبادئ التي تنظم في تقليدنا الفلسفي والأخلاقي كله، النظرية التي تسعى لتحديد الغايات الحقيقية للحياة الإنسانية، المذهب العقلي المتصل بالقيم "وهو نموذج الفاعل المستقل استقلال ذاتي، والمسؤول الذي يُحدد لنفسهُ بنفسهُ قوانينه الخاصة من غير رجوع إلى سلطة خارجية، وهذا الطراز يحكم بصورة تقليدية الأخلاق والأخلاق النظرية".[3]

يتوجب علينا أن نعود إلى أصل كلمة أخلاق Moral، وأخلاق نظرية Ethique، أن الاشتقاق اللغوي لـ Ethique الأخلاق النظرية ترجع للكلمة اليونانية La Ethe، التي تعني العادات الأخلاقية، بينما تعود الأخلاق Morale إلى الكلمة اللاتينية Mores والتي تعني الأعراف، والكلمتان وإن كانتا تتسمان بدلالات متقاربة غاية القرب، وتحيلان على مضامين متشابهة إلى فكرة العادات الأخلاقية والأعراف وسبل العمل التي يحددها الاستعمال، إلا أن التحليل يعطي لنا تمييزاً بينهما حيث تتسم Ethique بالسمة النظرية، وتتجه نحو التفكير في أسس

(1) المرجع السابق. ص 23.

(2) المرجع السابق. ص 24.

(3) المرجع السابق. ص 29.

الأخلاق، "فهي تبحث في قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق والأحكام الأخلاقية حول الخير والشر".[1]

إن دلالة الأخلاق النظرية البحث في الأخلاق، فهي بحث في الأسس النظرية العقلية المتعلقة بأحكام القيم والأخلاق والخير والشر سعياً إلى أسس الإلزام، "فهي تتميز عن الأخلاق بأنها ذات بعد نظري إنها فلسفة للأخلاق يدور اهتمامها الأساسي بتحليل الأوامر والأحكام الأخلاقية".[2]

نشير إلى أنه عند كانط تهب الإرادة نفسها قانونها، فالقانون الأخلاقي لا يأتي من سلطة خارجية، بل من الإنسان نفسهُ الذي يُعد مواطنًا وملكاً في مملكة العقلاء، وهو مصدر القانون الأخلاقي، فالقانون الذي تخضع له الإرادة الأخلاقية يصدر عن الإرادة نفسها.[3]

يؤكد كانط في كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، أن الكائنات العاقلة تسمى أشخاصاً لأن طبيعتها تقودها وتوجهها بصفتها غايات في ذاتها "أي باعتبارها شيئاً لا يمكن استخدامه كمجرد وسيلة فحسب، وبالتالي شيئاً يمثل حداً في مواجهة كل ما يحلو لي من تصرفات ويكون موضع احترامي".[4]

هناك نظام أخلاقي ضمني يحاول هابرماس الكشف عنه، أعني به الكلية الأخلاقية وهي فكرة لها وقع سيىء عند أنصار ما بعد الحداثة، إذ كيف يمكننا مجرد التفكير بنظام أخلاقي ينطبق على جميع البشر بشتى مشاربهم وأنماط حياتهم؟.[5]

(1) المرجع السابق. ص 11.

(2) أحمد عبدالحليم عطية "ما بعد الحداثة والاختلاف" القاهرة (إصدارات أوراق فلسفية) 2005. ص 239.

(3) المرجع السابق. ص 247.

(4) سليم أبو "الأسس الطبيعية والفلسفية لعلم الأخلاق" ترجمة: عبدالحميد فهمي الجمال، مجلة ديوجين. (المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية) القاهرة، العدد 172، 114، ص 46.

(5) أيان كريب. المرجع السابق ص. 350.

ووجهة نظر هابرماس تتمثل في أنه يمكن التواصل إلى المعايير الأخلاقية عبر نقاش حر عقلاني، تبحث فيه نتائج كل معايير من المعايير الأخلاقية انطلاقاً من خاصيته الكلية، أي القبول والرضا العام عن طريق الإقناع العقلي لا القوة والقهر، وهو الأمر الذي يكشف بجلاء عن انحيازه للحداثة ودفاعه عنها، إذ أن الحداثة تستدعي أن يقوم النظام الأخلاقي على أساس عقلاني.

وقد وسع هيجل فكرة الكلية الأخلاقية – حسب هابرماس – في دين الشعب "حيث اتخذ (العقل التواصلي) شكلاً مثالياً لجماعتين تاريخيتين هما: المدينة الإغريقية والجماعات المسيحية الأولى"[1]، بمعنى أن التعارض بين الإيمان والعلم انتقل إلى داخل الفلسفة ذاتها وكرس له هيجل دراسة لذلك.

وتوجد بين هذه الكلية الأخلاقية عند هيجل و"نظرية الفعل التواصلي" عند هابرماس وشائج قربى، وإن خطا هابرماس خطوة أبعد في تطوير هذه الأخلاقية في نظرية جديدة للتواصل تقوم على اللغة والعمل، وتطرح بديلاً للمأزق الراهن.

كما أن التصورات الأخلاقية للأزمنة الحديثة تقوم على "الاعتراف بالحرية الذاتية للأفراد، كذلك الفن الحديث الذي يكشف عن ماهيته في الرومانسية فالفن الرومانسي سواءً شكلاً أو مضموناً يتعين بالجوانية المطلقة".[2]

لقد فصل كانط بين ملكتي العقل العملي والحكم، والمعرفة النظرية- فيما يرى هابرماس - بوضع كل منهما على أسس خاصة بهما. بمقدار ما يؤسس العقل النقدي إمكان المعرفة النظرية والتميز الأخلاقي والحكم الجمالي فإنه لا يكتفي بالتأكد من ملكاته الذاتية الخاصة، ولا من جعل تنظيم معرفة العقل شفافة، وإنما يضطلع بدور (القاضي الأعلى) مقابل الثقافة بمجملها وعلى ذلك "فإن الفلسفة تحدد الدوائر الثقافية بوصفها علماً وتقنية، حقاً وأخلاقاً، فناً ونقداً جمالياً، وفق

(1) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 29 – 30.

(2) المصدر السابق. ص 18.

معايير صورية بمنحها الشرعية في داخل هذه الحدود".[1]

ويؤكد هابرماس أنه "حتى نهاية القرن الثامن عشر، كان العلم والأخلاق والفن يتمايزون – حتى في منظور المؤسسات – حيث يعالجون بشكل مستقل مسائل تتصل بالحقيقة والعدالة والذوق، إذ أن "دائرة المعرفة" هذه انفصلت في كليته عن "دائرة الإيمان" من جهة، وعن "دائرة العلاقات الاجتماعية" التي ينظمها القانون من جهة أخرى كما فصلت عن الحياة اليومية في داخل الجماعة".[2]

الاتصال في الواقع كلمة حديثة تحتل منزلة كبرى في التفكير المعاصر. وهي تدل في إطار معنى عام جداً على ذاك التبادل بالإشارات أو بالرسائل الذي يجرى بين شخص وشخص، بين فرد وفرد أو بين جماعة وجماعة. ولكن أليس التفكير هو بالأساس اتصالاً؟ أليس النظر عقلياً هو الرجوع إلى مبدأ الاتصال واللغة؟ ففي مبدأ الاتصال في اللغة والتفاهم المشترك ستجد الأخلاق النظرية المعاصرة، أخلاق هابرماس أرض تلك الأخلاق ما دام الاتصال يقدم طراز تخلق حريص على أن يعمل عبر التبادل وغياب العنف. ولذا فإن القضية الأولى التي ينبغي أن توجه الأخلاق النظرية هي العقلانية الاتصالية الهادفة إلى تفاهم الفاعلين، هنا يسفر العقل العملي على أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتحليل اللغة تحليلاً فلسفياً يرتبط بالبحث المثالي، ولن يكون النهوض ببحث فلسفي وأخلاقي ارتداداً نحو جلاء مضمون الوجدان بل اتخاذ العلامات اللسانية أساس العمل. يتضح أذن أن العقلانية الاتصالية إنما تفهم تبع ما أطلق عليه هابرماس اسم "المنعطف اللساني".[3]

يجمع هابرماس الأخلاق النظرية ومبدأ الاتصال، فالعقل الاتصالي هو الذي

---

(1) المصدر السابق. ص 19.

(2) المصدر السابق. ص 19.

(3) جاكلين روس. المرجع السابق ص 49 – 50.

يسود مقاربة هابرماس، وهي ترجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب الذي يتيح بلوغ حقل الأخلاق النظرية.[1]

تؤكد جاكلين روس بأن كانط يفتح بطريقة ما مجالاً لعلم الأخلاق المعاصر، فالعقل يُعطي سلطة حرة في مجال الأخلاقيات ويضع خطة لما ينبغي أن يتم عمله على نحو مستقل عن أي تأملات وعن أي معرفة ميتافيزيقية أو نظرية، وصيغة كانط الجامعة الشاملة هي جزء من آفاق التفكير المعاصر، ولذلك فإن كانط يُعتبر أحد المصادر العظمى للتفكير الأخلاقي في أيامنا هذه.

(1) المرجع السابق. ص 50.

نظرية أخلاقيات التواصل كفلسفة عقلانية

"باستعراض النظرية الحديثة للأخلاق والتي بها اقترحت برنامج للتبرير الفلسفي، فهي ليست محاولة شخصية في محتواها"[1]. بهذه العبارة يبدأ هابرماس عرضه للوعي الأخلاقي والفلسفة الأخلاقية لديه والتي يحاول فيها أن يعرض ويستعرض الأسس الأخلاقية الحديثة، فيتعرض للنظريات التربوية أو نظرية التربية في الأخلاق.

قد صاغ هابرماس المشكلة في نهاية عرضه عن نظرية الفعل التواصلي بقوله "قد يحدث أن تطرح في مستوى النشاط التواصلي متطلبات غير مشروطة، لكن دون أن يؤهلها ذلك لتأسيس نظرية نقدية. إذ لكي تتحقق، ذلك ينبغي أن تكون هي ذاتها موضوعاً لحكم نقدي. بمعنى آخر إنه على المنظر أن يتطرق إليها وهو محمل مسبقاً بمعايير غير مشروطة للنقد، (هذا ما أشار إليه آبل)، كما أنه لن يكون في إمكانه سحبها من موضوعه عن طريق صياغة افتراضية للقواعد، إن لا مشروطية النقد بدون نزعة تأسيسية، ذلك هو الهدف الذي سعى إليه هابرماس، لكن أشك وهو أمر جائز في أنه توصل إلى ذلك".[2]

يتتبع هابرماس أصول الحالة الانفصالية وبداياتها ومنشأها إلى بدايات فكر الحداثة الثقافية Cultural Modernity، الذي اتخذ تشكيلاته الفعلية أبان حركات التنوير الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر في صورة انبثاق مبادئ

---

(1) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action. p.116 .

(2) كارل أوتو آبل "التفكير مع هابرماس ضد هابرماس" ترجمة: عمر مهيبل (المغرب) المركز الثقافي العربي، طبعة أولى 2005، ص 33.

حضارية وثقافية واجتماعية عامة من مثل "الشخصية والأداتية والتوظيفية والمؤسساتية".[1] وما ترتب على ذلك من رؤية للحضارة. بوصفها منقسمة أو منفصلة إلى مجالات حضارية مستقلة لا يجمعها سوى روابط منطقية شكلية. فيقول هابرماس "منذ أن تحللت الرؤى الكونية الموروثة من الميتافيزيقا والأسطورة وتوزعت إشكالياتها التقليدية بين منظورات محددة ثلاثة هي الحق – الخير – الجمال، والتي يمكن التعامل معها بوصفها أسئلة المعرفة – العدل – الذوق، وما ظهر في العالم الحديث هو التفرقة بين مجالات القيمة الحضارية للعلم والأخلاق والفن، ومن ثم تحول هذه المجالات إلى مؤسسات ثقافية معهودة للخبراء تطابق في قيمها قيم النظم الحضارية في كل مجال، في الحق صار العلم أو الخطاب العلمي، الأخلاق صارت البحث القضائي أو القانون".[2]

يقول هابرماس "لقد اصبح التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته لنتواصل، ولنتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف التواصل نفسه هذا هو جب التناقص الذي وضعنا فيه"، بحيث التجأت المجتمعات الحديثة إلى إعلاء القيمة المركزية للتواصل لمعالجة المشاكل التي نتجت عن خيارتها الأساسية، وعقدت البشرية الأمل على عصر الاتصال. غير أننا في الوقت نفسه أصبحنا نعاني فيه من اللاتواصل: والمفارقة أن كثرة وسائل الاتصال ألغت التواصل وغيرت من سماته، حيث يعاني الإنسان الحديث من الإحباط والعزلة وعدم تماسك النسيج الاجتماعي، ومن العزلة والاغتراب والقيم المعرضة للاندثار.[3]

---

(1) Habermas: The Structural Transformation of the Public Sphere. p. 80.

(2) Habermas: Modernity, An Incomplete Project, p. 103.

(3) حسن مصدق. المرجع السابق ص 141.

يشير هابرماس إلى "أن عمليات الدخول إلى المعنى والوصول إلى تفهم متغلغل وعام في كافة جوانب العالم الحياتي، تتطلب نوعاً من الشمولية والانتشار في التفاعل الحضاري يعمل بكل ما فيها من اتساع، ففي الممارسات الاتصالية للحياة اليومية يجب أن تتخلل وتمتزج عمليات التأويل المعرفي والتوقع الأخلاقي والتعبير اللغوي، ومن ثم لا يمكن علاج انعزالية الحياة اليومية، وما يترتب على ذلك من فقر ثقافي وحضاري فيها من خلال محاولة إرغام واحد من المجالات الحضارية على الانفتاح أو التبعثر في غيره، وهذا لن يتأتى إلا بالأخلاق".[1]

يؤكد هابرماس كذلك على أن الوصول لهذا النوع من الانتشار الحضاري والثقافي في الممارسات الحياتية ومعالجة هذا الانفصال والانفلاق بين مجالات الحضارة وبينها وبين الحياة اليومية لن يأتي إلا بالعقلانية التواصلية.

قام هابرماس بوضع نظريته الأخلاقية في العديد من الأعمال والمؤلفات الهامة ومنها **"نظرية العقل التواصلي"** و**"الأخلاق والتواصل"** و **"في أخلاق المناقشة"**. فميز هابرماس تمييزاً دلالياً هاماً بين المسائل الأخلاقية وهي ثمرة لسبيل برهاني كلي، ومشكلات الأخلاق النظرية، وهي عنده تعود إلى الاختيارات القيمية التفضيلية لكل فرد. اختيارات ذاتية في الأساس الأخلاق تقابل منظور كلي يجاوز حدود كل ثقافة معطاة، بينما الأخلاق النظرية بالمعنى الدقيق لا تتناول كلها تناولاً تاماً التساؤل الكلي.[2]

يذهب هابرماس بالقول على تأكيد ذلك "بأن الشمولية أو الكلية هي التي تتبع مباشرة بأن أي شخص أو أي فرد يشترك في النقاش من أي نوع وطبقاً لأي مبدأ

---

(1) Habermas: Modernity, An Incomplete Project. P. 104.

(2) احمد عبدالحليم عطية "ما بعد الحداثة والاختلاف" ص 275.

قادر على الوصول إلى نفس الحكم لمدى قبول المعايير الخاصة بالأحداث".[1]

يعني هذا أن هابرماس يحاول أن يؤكد على أن أي فرد لديه القدرة على النقاش بطريقة كلية ومباشرة، وهذا النقاش يتبع معايير أخلاقية معينه يضعها ويؤسسها الوعي الأخلاقي أو بالأحرى الأخلاق النظرية، ومع هذا كله فهذا لا يفرغ النظرية الحديثة للأخلاق من محتواها والذي يظهر في النقاش بين الأفراد من أجل الوصول إلى صيغة "أخلاقية كلية وشمولية".[2]

تذهب جاكلين روس "إلى أن هابرماس يؤكد على أنه ينبغي على من يريد النظر إلى أمر من الأمور من الزاوية الأخلاقية ألا يتجاوز سياق ما بين الأشخاص المشاركين في التوصل والذين يدخلون في علاقات شخصية بينهم، ونحن حين نتجاهل سياق التفاعل الذي يتم من خلال اللغة، وكذلك زاوية المشارك بوجه عام لا نحصل على نظرة حيادية بل نصل إلى رفع الحواجز حسب النظرات الفردية للمشاركين".[3]

ويناقش كارل أوتو آبل أخلاق التواصل في كتابه "التفكير مع هابرماس ضد هابرماس"، ويخبرنا بأن الوجه الأول من أوجه الفكر يتعلق باستحالة قيام فهم معياري محايد ويحدد ذلك في القضايا التالية:

1- لا يمكننا فهم غالبية المنطوقات الإنسانية دون أن نفهم في وقت متزامن، ولو كان ضمنياً على الأقل، مزاعم الصلاحية الشاملة.

2- وأن نصدر حكماً قيمياً حول الأسباب التي تؤدي إلى تأييد أو معارضة هذه

---

(1) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action. p. 121.

(2) Ibid. p. 121.

(3) جاكلين روس. المرجع السابق ص 73 – 74.

المنطوقات.

3- بهذا المعني ترتبط دينامية مسيرة التعلم ارتباطاً مباشرا بالتفاهم التواصلي (وبالعلوم الاجتماعية المرتبطة بها).

4- عملية مثل هذه لابد أن تفضي إلى عقلنة للتفاهم الخاص بالعالم المعيش.

5- وعقلنة للعالم المعيش على أمل أن لا توضع هذه الموارد ذاتها موضع مراجعة.

6- إن الهدف من مسار العقلنة بعيد المدى بشكل أكثر تحديداً المسار الثلاثي للعقلنة والمتعلق بالمزاعم الثلاثة للحقيقة للمصداقية وللمعيارية التي تميز حسب وظائف اللغة وأشكال العلاقة بالعالم، لا يمكن تفسيره إلا عن طريق الفكرة المنظمة لارتياح ما مقبول بشكل شامل ومن ثمة شرعنة مزاعم الصلاحية التي يمكنها أن تكون موضوعاً لتوافق شامل.

7- فيما يتعلق بزعم الصلاحية المحوري في المستوى الأخلاقي الخاص بمعيارية النشاطات المتعلقة بمعايير النشاط وأفعال الكلام المرتبطة به (الطلبات – المتطلبات – العروض....الخ)، يرى كارل أوتو آبل أن هذا يدل ضمنياً على أن في كل فعل كلامي وظاهرياً في كل فعل كلامي معياري، توجد بطريقة مسبقة وغير واقعية بنية المساواة بين الحق والتضامن (المسؤولية المشتركة) الخاصة بوضعية لغوية مثلى، ومن ثم لجماعة تواصلية مثلى. هذا الاستباق ذاته ينبغي أن ينظر إليه كحافز واقعي وفعال لدينامية مسار التعلم والعقلنة على المدى الطويل.[1]

يريد هابرماس هنا فيما يرى آبل "أن يقوم بإنقاذ شمولية مزاعم الصلاحية

(1) كارل أوتو آبل. المرجع السابق ص 34 – 35.

الملازمة للخطاب الإنساني" المعنى – الحقيقة – المصداقية – المعيارية "كذلك طابع غير المشروطية والمثالية الذي ينتمي إلى الغرضية اللاحدثية وإلى التقديم الفعلي لتوافق ممكن لجميع المشتركين الذين يمكن تصورهم المتورطين في هذه الإشكالية على مشروعية مزاحم الصلاحية، في هذا المنظور أعاد هابرماس إلى حسابه البنى شبه المتعالية من الأسلوب التداولي المتعالي".[1]

ومع هذا يرى البعض أن المعرفة عند هابرماس وآبل غير ممكنة إلا انطلاقاً من شروط عقلانيات التواصل، فالتواصل غير ممكن إلا انطلاقاً من الاستعمال الإنساني للخطاب. وتستند عقلانية التواصل إلى أخلاقيات المناقشة والبرهنة مؤكدة على الالتزام قبل أي نقاش والموافقة مسبقاً على معايير منطق الخطاب وصفاته (الصدق – الصحة – الصلاحية – الدقة – المسؤولية – المعقولية) وكلها شروط التواصل العقلاني، مما يعني أن رفض مبدأ البرهنة يعني الانسحاب على الفور من جماعة الكائنات العاقلة.[2]

إن إحدى نقاط القوة في تداولية آبل وهابرماس، تتجلى في أن البرهنة على الأخلاق مكون أساسي للعقلنة والتواصل معاً. وتختص شروط تداولية المنطق النظري بملفوظات البرهنة من أجل أن تصل عملية ما بين الذاتية Intersubjectivite إلى إقرار صلاحية الأفكار المعروضة واستمرار التفاعل الإيجابي بينها. ومن هذا المنطلق يقدم كل من هابرماس وآبل نقداً ثابتاً للنظرية الأخلاقية الكانطية التي لا تعدو أن تكون في نظرهما "مجرد إعلان نوايا واجبات صورية" من طرف مونولوج أحادي لذات عارفة تناجي العالم المتعالي.[3]

---

(1) المرجع السابق. ص 45.

(2) حسن مصدق. المرجع السابق ص 142.

(3) المرجع السابق ص 143.

يؤكد هابرماس على أن اللغة تحيل إلى الاتفاق والقبول والتواصل والاختيار المستنير لجملة أفراد يتحاورن، ومن هنا كانت فكرة الاتفاق تطبع بطباعها البحث الأخلاقي والأخلاقي النظري، والحوار هو أساس اتفاق الفاعلية وهو الذي يحدد نظرية الأخلاق النظرية وعلى هذا "سيؤلف تحليل أفعال الكلام والتواصل المنتظم الطريق الأمثل لفلسفة الأخلاق النظرية والسياسية وعلينا بذلك أن نأخذ بعين الاعتبار العقلانية والبرهانية الفاعلة في الممارسة اللغوية".[1]

فإن هابرماس يعتقد، فيما أرى مع كارل أوتو آبل، أنه في إمكانه استخلاص النتائج التالية من هذا الافتراض لتأسيس الأخلاق:

1- إننا نتوصل إلى صيغة ضعيفة للتأسيس التداولي – الترانسندنتالي للمبادئ الأساسية للأخلاق بمجرد إمساكنا بالشروط الضرورية لكل تواصل في العالم المعيش ومن ثمة الإمساك بالشروط الضرورية للأخلاق.

2- إن تأسيساً نهائياً لمبادئ الأخلاق يتجاوز الصيغة الأولى، ويعمل على التثبت فكرياً من افتراضات القول البرهاني بوصفه شكلاً تفكيرياً للتواصل في العالم المعيش، صار مستحيلاً وغير مجد في نهاية الأمر. تلك هي المحصلة التي يخلص إليها هابرماس، وهي بحسبه لا تنتمي إلى الأخلاقية المعيشة في كل حالة خاصة، إنما تنتمي إلى مبادئ أخلاقية بمعنى كانط أو لنقل بمعنى التحول الكانطي لأخلاقية النقاش لتمثيل المعايير الشكلية، هذه المعايير هي المعايير الشاملة الوحيدة للواجب التي تفترض بالضرورة على كل التقديرات الخاصة بالحياة الطيبة والتي ستضاف بموازاة ذلك إلى أشكال الحياة الملموسة، بالإضافة إلى مشكلة مكملة تأتي كمحصلة للأولى، وهي التحقق الفردي للحياة الطيبة ضمن الشروط القسرية للأخلاق.

(1) جاكلين روس. المرجع السابق ص 75 – 76.

3- إن التأسيس النهائي للأخلاق (وهو مستحيل بالنسبة لهابرماس) ينبغي أن يستبدل باللجوء إلى الأخلاقية التي كانت دائماً منغرسة في بنية النشاط التواصلي التي بدونها سيختزل الفرد إلى مجرد تدمير ذاتي.[1]

ومن أجل فهم السبل الاتصالية لابد أن يميز الباحثين بين نمطين من أنماط الفاعلية العقلية عند هابرماس هي:

أ- الفاعلية الأداتية: وهي الفاعلية المتجهة شطر النجاح وهي تبحث عنها بوسائل توائمها وتلائمها.

ب_ الفاعلية التواصلية: وهي التي تخضع للتفاهم المتبادل.

يركز الفاعلون في الحالة الأولى عنايتهم على نتائج عملهم. فإما أن يؤثروا في عالم الأشياء (فاعلية أداتية)، وإما أن يؤثروا في الآخرين محاولين الإمساك بممارسة السلطة على مناقشة هؤلاء الآخرين "فاعلية استراتيجية"، وكلتا الفاعلتين تهدفان النجاح وهما يؤلفان شيء واحد.[2]

وتفهم الفاعلية التواصلية ضمن متبادل يهدف إلى التفاهم والقبول بين المشاركين، وهم يتعاملون في هذه الحالة عن طريق البرهان، والبرهان يفترض مسبقاً الحياد، ومسؤولية المتخاطبين أو المتحاورين ومعقولية الخطاب. أن الحوار والنقاش الصحيح تراضي، وهو لا يقوم على أسس معقولية وليس بالتهديد والعنف "فالنقاش يقوم على القوة الخالية من عنف الخطاب وعلى هذه الأسس يؤثر المتحاورون الواحد في الآخر في الفاعلية الاستراتيجية، وفي الفاعلية التواصلية يؤثر الفاعلون طبقاً للتفاهم المتبادل، وهنا مبدأ الأخلاق، أن كل تواصل هو أمر

(1) كارل أوتو آبل. المرجع السابق ص 36 – 37.

(2) احمد عبدالحليم عطية "ما بعد الحداثة والاختلاف" ص 276.

معيـاري، أنـه يفـترض مـسبقاً أن الآخـر شـخص، إننـي لا أتعامـل معـه كـشيء، فالتواصل إيضاح مملكة الأخلاق النظرية، يعلن عن الاعتراف بالأشخاص ضـمن أفق التعميم الكلي". [1]

بينما تعالج الفاعلية التواصلية الحقيقة بين الأفراد كسيرورة للبرهان من منطلـق القضايا اللغوية المتبادلة بينهما، إذ لا يقر لها معنى إلا بتحققهـا، وبالتـالي لا تـستقيم الحقيقة بدون تقديم البرهان عليها. "فهي تتم إذا توصل الفرقاء إلى اتفاق قائم على شروط اللغة المعيارية (فالتوافق مفترض في اللغـة) أي لا يـستقيم لهـا اعـتراف إلا باحترام شروط الصدق والمصداقية والصلاحية والمعقولية". [2]

تتوخى نظرية أخلاق التواصـل تحليـل افتراضـات أي خطـاب أو أي تواصـل يتحقق بواسطة أفعال الكلام. ومن خاصيتها "أن تكون محط معرفة ضمنية مـسبقة بين المحاورين يهتم التحليل بإماطة اللثام عما ظهـر منهـا ومـا خفـي لمعرفـة سـبل تكونها". [3]

فيجب توافر التعمـيم الكـلي في دائـرة الأخـلاق النظريـة، وفي الواقـع إن كـل تواصل يفترض مسبقاً وجود تفاهم بين الأعضاء، مبدأ تعميم كلي يـلازم النقـاش، ولذا فإن النقاش يتجلى في صورة عقل عملي وتفتح الـسبيل أمـام مـا يبـدو صـالحاً للجميع. إن العقلانية التواصلية - وهي حافز العقل العملي - تقدم معياراً للحكم على صحة السبل الاجتماعية، وهي تتيح كذلك تصور بناء الحـق ويفـترض مـسبقاً تعميماً كلياً للمصالح بوصفه جملة الشروط الضرورية لاتفاق الحريات. إن الكلي في الحق كما في الأخلاق لا يبدو على أنـه معطـى بـل عـلى أنـه مطلـب يتحقـق ضـمن

(1) جاكلين روس. المرجع السابق ص 76.

(2) المرجع السابق ص 77.

(3) Thompeson J. B. (Editor): Habermas Critical Debote, Combridg, 1982. p. 60 .

التواصل، تقدم لنا اللغة في نظر هابرماس مفتاح الأخلاق.[1]

تشتمل قضايا المتكلم اللغوية على صلاحية ادعاءاتها، وهو "ملزم بتقديم الحجة على ما يقول والبينة على من ادعى إذا وجب ذلك".[2] ومن هنا لا بد من الرجوع للوقوف على الافتراضات الأربعة التي تؤسس لبرنامج أخلاقيات النقاش.

يتوقف أول هذه الافتراضات "على توافرها لضرورة المعقولية التي يتم إنجازها بفعل جملة مركبة تركيباً صحيحاً تحترم قواعد اللغة المستعملة"[3]، وتظل مستوفية لشروطها ما دام التواصل مستمراً ويتم بطريقة عادية. ويعتقد هابرماس "بأن المعقولية أحد الشروط الدائمة للتواصل، وهي لا تنحصر في قول يدعي صلاحية ما أو تتضمن إمكانية للتبرير".[4]

يتعلق الافتراض الثاني بحقيقة مضمون القول "التي تضمن وظيفياً وصف حالة واقعة موجودة وغير مستوحاة من الخيال، أو بالقدر الذي يفترض فيه أيضاً وجود وقائعها ومن ذلك حقيقة الأقوال التقريرية. ولعل عبارة فيتجنشتاين الشهيرة " العالم مجموع الوقائع لا الأشياء "تؤكد هذا المنحى الجديد"[5]

يحيط الافتراض الثالث "بمصداقية التلفظ باعتبارها وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص، ويتكفل هذا الادعاء بموضوع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع، ويمتاز بشرعية

---

(1) احمد عبدالحليم عطية "ما بعد الحداثة والاختلاف" ص 277.

(2) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action in. p. 79.

(3) Habermas: On The Logic of Social Sciences, p. 363.

(4) Ibid. p. 287.

(5) Ibid. p. 288.

معاييره".[1]

يخص الافتراض الرابع "صدقية ما يقال، بالقدر الذي يسمح به للمتحدث عن التعبير عن نوايا محدودة وبطريقة صادقة بعيدة عن التضليل والكذب ومن دون سفسطة".[2]

يشير هابرماس هنا إلى أهمية اللغة في الاتصالية أو الاتصال عندما يذهب بالقول إلى، "أن الأفعال الاتصالية ممكن أن يتم فهمها بعمليه دائرية التي بها يقوم الممثل بدور بيّن في دور واحد"[3]، وهذا ما يؤكده هابرماس من أهمية اللغة ودورها في العقلانية التواصلية.

تهدف الفعالية التواصلية في حال نجاحها إلى ضمان "اعتراف متبادل بين المتحدثين حول صحة ما يعربون عنه من صلاحية الادعاءات المتضمنة في أقوالهم، وخصوصاً مدى حقيقتها ومطابقتها مع الواقع أو مع معايير مقبولة عموماً، وأخيراً حول واقعية النوايا المتبادلة".[4]

يعتقد هابرماس أنه بالإمكان القبول دون حاجة إلى ذلك التواصل في العالم المعيش، وهذا التواصل يحوي الإمكانات العقلانية التي تحدد الأهداف البعيدة من عمليات العقلنة، "مثل هذه الأهداف يمكن بلوغها على الأقل في نظام الأساس الأخلاقي والتي تنسب إلى علم الواجبات، وبذلك يعتقد هابرماس أنه بالإمكان تأسيس الأخلاق على ما يلي، أن التوصل إلى صيغة ضعيفة لتأسيس تداولي متعالي للمبادئ الأساسية للأخلاق عندما توصلنا إلى الإمساك بالشروط المعيارية

(1) Ibid. p. 289.

(2) Ibid. p. 290 .

(3) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action. p. 135.

(4) Habermas: On The Logic of Social Sciences. p. 331.

الضرورية لكل تواصل في العالم المعيش، وبالتالي الإمساك بالشروط الضرورية للأخلاق".[1]

بصفة عامة يمكن إجمالاً قبول هذه الادعاءات ما دام التواصل يجري بدون تصادم متبادل من قبل الأطراف المعينة "إذ يصبح معيار صحتها قريناً بالافتراض المتبادل أو محط إقرار خفي بينهم"[2]، لكن هذا التوافق يصل إلى نهايته عندما يناهض أحد المشاركين صحة الافتراضات وينازعها بما تدعيه لنفسها من صلاحية.

إن التأسيس الأخير لمبادئ الأخلاق يذهب إلى ابعد من ذلك، والذي يتثبت بشكل متبادل بالافتراضات الأولية للخطاب البرهاني كشكل استنباطي للتواصل في العالم المعيش. هذه هي النتيجة التي يستنتجها هابرماس بالرغم من أنه لا ينتمي إلى الأخلاقية المعيشه، إنما إلى المبادئ الأخلاقية بالمعنى الكانطي، يعني بالمعنى الكانطي لتحول أخلاقية المناقشة، وهي التحقيق الفردي للحياة السليمة في الظروف الحصرية للأخلاق.

يؤكد هابرماس على أن المبدأ الأخلاقي المزروع في التواصل اللغوي والفعل التواصلي يبدو أنه لا يمثل دليلاً كافياً "فالأخلاق الاصطلاحية" الأخلاق المادية الساذجة "المغروسة واقعياً في النشاط التواصلي للعالم المعيش، مختلفة جذرياً عن رفض الأخلاق التي يقوم بها الشك الراديكالي المستهتر من حيث المبدأ، وهي تختلف أيضاً عن الأخلاق الداخلية الاصطلاحية ولأوامرها التابعة عن تأكيدها الذاتي الاجتماعي وعن عقلانية استراتيجية للفعل والتي يمكنها عندما تحوز على استيعاب عقلاني للأشياء، أن تقول نعم لزعم الصلاحية الشمولية لأخلاق المناقشة

---

(1) كارل اوتو آبل. المرجع السابق ص 48 – 79.

(2) Habermas: On The Logic of Social Sciences. p. 332.

والمسؤولية الاصطلاحية".[1]

يؤكد هابرماس على "أن العقلانية التواصلية توجد داخل امتداد لتحليل الوضع النموذجي للغة، لكنها تجعل تشكلها الوصفي والمعياري أكثر وضوحاً، وذلك من خلال تقابل نمطين من الفعل وهما: الفعل الاستراتيجي الذي يتخلى عن الاتفاق الذي يمنحه التفاهم بين الذوات وحده لعالم فوائده وأهدافه الخاصة، والفعل التواصلي الذي يتميز بالبحث عن هذا الاتفاق، وضمن الممارسة التواصلية تتداخل الأفعال المحكومة بالأخلاق والمعايير والتمثلات الذاتية التعبيرية والأفعال التقديرية للغة والتعابير الأخلاقية".[2]

يتفق هابرماس مع كارل أوتو آبل في رفضه لترك مجال الفعل الإنساني في الأخلاق والسياسة للقرارية والنسبية والحسابات الفردية ولحظة الاختيارات اللامعقولة، وهذا يجعلنا نذهب مع هابرماس إلى أخلاق كلية مبنية على أسس عقلية ومبادئ مقنعة على صعيد عالمي، فقد أصبح طرح مشكلة أسس الأخلاق اليوم بعد كانط أمراً ضرورياً نظراً لأفول الأخلاق التقليدية والقيم العملية الصادرة عن الأديان والتي أضعفتها النظم المعاصرة.

فقد احتفظ هابرماس وكذلك الأمر مع آبل بالتمييز بين العقل النظري والعقل العملي فاصبح من الضروري البحث عن جديد في حدود التصور الكانطي للأخلاق، وفي العلاقات الممكنة بين المعرفة والفعل وبين مفهومي الحق والواجب وبين فكرتي الاقتناع الذاتي والمسؤولية الاجتماعية والإنسانية. يقول هابرماس "أنني في سنوات لاحقة بدأت أنا وكارل أوتو آبل في إصلاح الأخلاق طبقاً لكانط عن

(1) كارل اوتو آبل. المرجع السابق ص67.

(2) مانويل ماريا كاريلو "خطابات الحداثة" ترجمة: إدريس كثير- عز الدين الخطابي (المغرب) دار ما بعد الحداثة، طبعة أولى، 2001، ص 141.

طريق تكملة معايير أخلاقية في التواصل"[1]، وهذا يؤكد مدى اتفاق هابرماس مع آبل في محاولتهم صياغة مفهوم جديد لأخلاق يتجاوز الأخلاق الكانطية، وهذه الأخلاق تقوم على نوع من التواصل أو التواصلية، وهي ما أطلق عليه هابرماس اسم "الأخلاق التواصلية"، وكانت وسيلته هنا هي اللغة.

وهذه الوجهة من النظر تطرح العديد من الأسئلة حول الأخلاق وهل من الممكن أن يحكم عليها بصورة غير مرئية؟ والتي تسمى "باسم النظرة الأخلاقية".[2]

فعندما حاول هابرماس تشكيل المبدأ الأخلاقي، أو الأخلاق التواصلية أكد على "أن الأخلاق الكانطية لا تستطيع أن تضع الجدل الأخلاقي في نطاق المسؤولية طالما أنه يعرف المبادئ الأخلاقية بمصطلحات نمطية أو إجرائية".[3]

يسوقنا هذا إلى تبرير الحكم الأخلاقي عند هابرماس ومحاولته الرجوع إلى كانط في ذلك عندما يؤكد هابرماس بأن "الأخلاق الكانطية تضع نفسها في محل الاعتراض، وبذلك فإن وجهة النظر الأخلاقية مبنية على تعميم للمعايير تؤدي بالضرورة إلى الإهمال".[4]

ولكي يتسنى لنا تأسيس مبدأ شكلاني وإجرائي لأخلاق المناقشة والحوار، أي أن نشرح ببراهين مقنعة "أن المزاعم ببلوغ صلاحية أخلاقية شاملة لا نصادفها فقط في أخلاقية العالم المعيش، بالإضافة إلى أن هذه المزاعم ذاتها قادرة على مواجهة أي اعتراض عليها بأنها مجرد أوهام بوضعها موضع مساءلة عقلية. لكن وعلى خلاف

(1) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action. p. 195.

(2) Ibid. p. 198.

(3) Ibid. p. 204.

(4) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action. p. 205.

ذلك، ولكي تشرعن بصفة نهائية (من خلال التفكير المتعلق بتساؤل عقلاني حول الشروط المعيارية لإمكانها) لابد، برأيي من تأسيس عقلاني نهائي تداولي – ترانسندنتالي لا يستند فقط إلى موارد العالم المعيش التي وضعها التنوير تحديداً موضع تساؤل، ولكنه يستند أيضاً إلى افتراضات البراهين التي تستعين بها المساءلة العقلية والتي لهذا السبب، لم يعد يعترض عليها عقلانياً. باختصار نقول: ينبغي على التأسيس النهائي التداولي – الترانسندنتالي أن يبين أن الزعم بحقيقة العلم المفترضة من قبل فيبر في مسلمة الحياد القيمي (زعم لا يمكن في الواقع وضعه موضع تساؤل من قبل برهنة عقلية) ولكي يبين حقوقه في البراهين عليه أن يستند بدوره إلى افتراضات أخلاقية حول عقلانية المناقشة التواصلية. أما بما هو زعم فإنه يجب عليه (بما أن كل فكر يمر عبر البراهين يخضع لتأويل اللغة ولمراقبة احترام القواعد) أن يلتزم بطرحها على بساط المناقشة البرهانية ومن ثمة الاعتراف بصلاحية المعايير الأخلاقية المتعلقة بوحدة تواصلية مثلى لا متناهية. ولا ينتمي إلى هذه المعايير الأساسية المساواة في الحق لكل الشركاء الممكن تصورهم في البراهين فقط، بل ينتمي إليها أيضاً الواجب الذي هو واجبهم المتساوي بينهم جميعاً من الناحية المبدئية وواجب المسؤولية المشتركة في حل المشاكل القابلة لأن تناقش كل سؤال يمر عبر الإسهام في المناقشة يشهد على القبول بهذا الالتزام باتهامات شتى بالمعنى التداولي – الترانسندنتالي".[1]

فتعود أخلاقية النقاش في الحقيقة إلى ما يسميه آبل بإجرائية ترنسندنتالية التي تجمع شروط مناقشة أطروحات ومبادئ عملية في المجالين الأخلاقي والسياسي، بحثاً عن امتحان مشروعيتها ومعقوليتها وصلاحيتها. فإن الطابع الصوري النظري والترنسندنتالي والكلي لأخلاقية النقاش يجعل هابرماس ينقد حدودها ونقصها،

---

(1) كارل أوتو آبل. المرجع السابق ص 51 – 52.

فمن وظائف أخلاقية النقاش أنها توجهنا نحو ما يجب علينا أن نفعل، فهي مبنية على مبدأ تطابق الفعل مع الأخلاق ومع الظروف في أن واحد.

وهذا ما يؤكده هابرماس بقوله "أن النقاش الأخلاقي لا يرى بصورة جيدة إلا عندما يلجأ إلى الشمولية الموضوعية"[1]، وهذا ما يتضح من أخلاقية النقاش ومن خلال الأخلاق التواصلية.

يصبح التواصل المنهجي المنظم إذن حسب قواعد الجدل الإيجابي أسلوباً إجرائياً Pragmatique طريقة مجدية ليست أخلاقية النقاش، إذن مذهباً ونظرية أخلاقية محدودة المضمون القيمي، ولكن هي منهج، ومنهج ترنسندنتالي أي هي مجموعة من الشروط يصوب احترامها نحو تحقيق الإجماع أو على الأقل نحو تحقيق اتفاق مرضي بين الأطراف المعنية، وهنا اتفق هابرماس مع آبل حول ضرورة احترام مبادئ يسميها مسلمات في كل علاقة تواصلية وهي "إرادة المعنى – التعبير عن الحقيقة – الصدق وصحة ما يقال وما يبلغ".

يؤكد هابرماس على "أن العقل تحدث عن القوانين أو القواعد الأخلاقية من خلال ممارسة سياسية، وتهدف إلى جلب أو على الأقل إنعاش أو تنشيط المتطلبات للمشاركة العامة للأخلاق ذات الطابع التقليدي".[2]

كما يؤكد هابرماس على "أن هذه المعايير الأخلاقية أو بالأحرى معايير أخلاقية النقاش تدعي بأنها سارية، والتي تستطيع أن تواجه كل التأثيرات والتي بدورها مشاركة في النقاش العملي".[3]

---

(1) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action. p. 210 .

(2) Ibid. p. 209 .

(3) Ibid. p. 97 .

وعلى هذا يتساءل كارل أوتو آبل "ما المعنى الذي يمكن أن تأخذه هذا التمييزات إذا كان مبدأ أخلاق المناقشة سيرجع في نهاية الأمر إلى افتراض مزعوم جائز تاريخياً، للنشاط التواصلي للعالم المعيش (افتراض ينبغي التحقيق منه باستمرار عبر اختبارات موسعة)، إذا كان الأمر خلاف ذلك حملنا هذه التمييزات على محمل الجد معترفين لها بمعنى الاختلاف الترانسندنتالي، عندئذ سيصبح من السهل الاعتراف بأن التأسيسات الخاصة بمعايير المضمون الظرفي (كمبادئ العدالة عند رولز مثلاً)، لا يمكن أن تؤسس إطلاقاً على المبدأ الشكلي المناسب كلياً بصورة قبلية لأخلاق المناقشة وحدها، بل عليهما أن تربط دائماً بـ "قاعدة توافقية – جائزة" كما هي الحال عند رولز في حالته إلى تقليد الدستور الأمريكي".[1]

فأخلاقية النقاش كما يرى آبل طريق ومنهج يتأسس عليه الطرح الأخلاقي وذلك حسب شروط تضمن المعقولية والكلية والموضوعية والاتفاق، أي تحقيق فكرة العقل العملي في عصر ما بعد الحداثة. إن أخلاقية النقاش إطار إجرائي، يسمح بإخضاع كل المبادئ وكل الاختبارات إلى التحليل والتعميم قصد التأييد أو التفنيد حسب شروط الحجج المقنعة عقلياً في ظروف تقاس جدياً بين الأطراف المعنية.

إلا أن الأخلاق التواصلية عند هابرماس تعتبر أن كل مجال له قدرته على التبرير والتفسير داخل حدود مجاله الخاص، بدون أن تسمح له بادعاء التعميم انطلاقاً من المقدمات والنتائج والأحكام التي تنتجها ممارسته المعرفية على موضوعاته الخاصة. ويدعي هابرماس هنا "أن نظرية التداوليات الكونية يمكن أن تقدم عناصر هذه الوجهة من النظر باعتبار إنها تكون نوعاً من التواصل يمكن أن يحدث داخلها الاعتراف المؤسس على ادعاءات الصدق والقادرة على البرهنة على مواقفها داخل

(1) كارل أوتو آبل. المرجع السابق ص 69 – 70.

سياق تواصلي محدد".[1]

وعلى ذلك فإن الأخلاق التواصلية عند هابرماس تخلق من خلال التداوليات الكلية إطاراً عقلانياً للتفاهم بين مختلف مجالات المعرفة، وللتفاوض بين المصالح المتعددة، ولا تحتاج إلى أي مبدأ مسبق لأنها تستند أساساً على المعايير الأساسية للخطاب العقلاني الذي يتعين افتراضه طالما أننا نتحرك داخل سياق للمناقشة وللتواصل.

يتحدث هابرماس عن أخلاقيات التواصل ويرى "أن للتواصل معايير أخلاقية تنظم تبادل الأفكار وادعاءات الصلاحية من خلال المناقشة، فكل ما هو عقلي عنده قابل للمناقشة لأن كل دلالة مقترحة من طرف شخص ما تشكل قضية معنى وكل قضية معنى يمكن مناقشتها في إطار مقولة الصلاحية، وإذا كان يتعين علينا أن نبرهن على كل صلاحية انطلاقاً من الحجج الممكنة فإن الدلالات والتحولات نوع من الخطاب تصوغ فيه الأطراف المعنية ادعاءات للصلاحية تكون موضع خلاف وتحاول قبولها أو نقدها بواسطة البراهين، وكل برهان يتضمن حججاً مرتبطة بادعاءات الصلاحية للتعبيرات الإشكالية، فإن قوة البرهان تقاس بصحة الحجج وهذه الصحة تظهر من بين ما تظهر فيه من قدرة تعبير معين على إقناع المشاركين في المناقشة والحوار وعلى تبرير قبول ادعاء ما للصلاحية".[2]

تحاكي هذه الشروط الأربعة (المعقولية، الحقيقة، الدقة أو المصداقية، الصدق) بالنسبة لهابرماس "حالة مثالية في الكلام" لا يعترض فيها التواصل تدخلات خارجية أو عقبات داخلية تمس بتنظيم التواصل. يتعلق الأمر هنا بحالة ذات مناعة

---

(1) هابرماس "التقنية والعلم كأيديولوجيا" ص 88.

(2) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action. pp. 120 – 123.

ضد التعسف اللغوي وعدم المساواة في الكلام. إذ تتطابق المناقشة العقلانية مع "الحالة المثالية للكلام" إلى الحد الذي تغدو معه شكلاً من أشكال التواصل الذي لا يمارس داخله أي تعسف أو عنف أو إجحاف أو اختلاف للعقبات أو إقصاء "إلا ما كان من تقديم صحيح البرهان وأحسن الحجج وأقدرها، بحيث يصبح قصد المشاركين في المناقشة البحث عن الحقيقة بصفة جماعية".[1]

تعد شروط النقاش وهي: (الصدق، المسؤولية، الحقيقة) بمثابة فرضيات وضع مثالي لجماعة تواصل غير محدودة تعتمد المناقشة العقلانية، يمتثل المتحاورون لها مسبقاً لأنها تتوفر على الشروط المعيارية لكي يتمكنوا من تأسيس أخلاقيات التواصل. وتتبلور هذه الشروط المعيارية في قواعد إجرائية تهدف إلى أقامة علاقات تداولية بين المتحاورين وتستند إلى التماثل والمبادلة مع حق متساوٍ من المشاركة للجميع في النقاش والسجال.[2]

يؤكد هابرماس كما يظهر لنا على "ضرورة إدخال الأخلاق في التواصل بين الناس، ذلك لأن النشاط التواصلي من زاوية التداوليات الصورية يساعد على إدراك الظواهر الأخلاقية داخل العالم المعين أو المعيش"[3]، وخاصة أن هذا النشاط تتحرك فيه الذات الفاعلة اعتماداً على ادعاءات الصلاحية.

إنه يشير إلى أن المبدأ الأساسي لأخلاقيات المناقشة يرجع إلى المحاولة أو المسطرة التي تؤكد على تبرير الادعاءات المعيارية للصلاحية بواسطة المناقشة، ويلاحظ هابرماس أنه من الجائز "أن نصف هذه المناقشة بكونها مناقشة صورية لأنها لا تكرس نفسها للتوجيهات المتعلقة بالمضمون بل للطريقة الإجرائية أي المناقشة

(1) Ibid. p. 110.

(2) حسن مصدق. المرجع السابق ص 151.

(3) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action. p. 118.

العملية، وهذا من منطلق أن موضوع هذه الطريقة لا يتمثل في إنتاج معايير معترف لها بمشروعيتها بقدر ما يتمثل في امتحان صلاحية المعايير المقترحة أو المنظور إليها على سبيل الافتراض، لذلك يتعين على المناقشات العملية أن تتلقى مضامينها من الخارج".[1]

ذلك أن الأخلاق الاصطلاحية (الأخلاق المادية الساذجة) المنضوية واقعياً وليس افتراضياً "على اعتبار أنها قابلة لآن تلبي في المناقشة في النشاط التواصلي للعالم المعيش هي بالتأكيد تختلف اختلافاً جذرياً عن رفض الأخلاق التي يباشرها الريبي الراديكالي أو المستهتر المبدئي (إذا لا يمكن لهذا الرفض من الناحية المبدئية أن يحمل على أنه مجرد تعليل لفعل استراتيجي بمعنى "الحالة الطبيعية" عند هوبز) لكنها تختلف أيضاً عن أخلاقياته التي صارت في طريق التسوية مع كل أخلاقية داخلية اصطلاحية ومع أوامره الساعية إلى تأكيدها الذاتي الاجتماعي والعقلانية الاستراتيجية للفعل التي نتيجة لفهمها العقلاني للأشياء يمكنها قول نعم لزعم الصلاحية الشمولية لأخلاق المناقشة ولمسؤولية ما بعد – الاصطلاحية إن الإشارة إلى أخلاقية ضرورية للعالم المعيش ليست على الإطلاق إجابة جديرة بهذا الاسم. ذلك أن سائلنا سوف ينجح في أن يظهر بمظهر المؤيد لهذه الأخلاق المصاغة من دون المعيار الحاسم للأخلاق ما بعد الاصطلاحية إذا كان لا يجيد الإجابة على السؤال العويص المتعلق بالتأسيس العقلاني للأخلاق".[2]

ويمكن تفسير ذلك بالقول "أن المتحاورون يقرون بمعايير جماعية أثناء تواصلهم تنشأ مصلحة مشتركة بين كل الأطراف المعنية لأن مبدأ الكونية يشترط توافقاً بين المعنيين يتم الوصول إليه عبر نقاش يشترك فيه الجميع للتشاور حول

(1) Ibid. p. 125.

(2) كارل أوتو آبل "التفكير كهابرماس ضد هابرماس" ص 83 – 84.

المصلحة المشتركة "[1]

وتجدر الملاحظة أن مبدأ الكونية يتخذ منحى مختلفاً عند هابرماس عما هو معروف عند منظري التوجه الليبرالي مثل رولز بحيث يتحقق لديهم عن طريق الإذعان والتسليم به مخافة استعمال الإكراه بدعوى أن المعايير يجب أن تطبق على الجميع وإلا فقدت الانسجام في تطبيقاتها "إذ يفترض مبدأ الكونية موافقة الذات أن تضع نفسها مكان الآخرين لترى العالم بعيونهم، وأن تقمص دور الحكم الذي يشترط فيه مراعاة جميع مصالح المشتركين في اللعبة وبحياد عن جميع الأطراف".[2]

وعكس ذلك، تتضمن الكونية كما يدافع عنها كل من كارل أوتو آبل وهابرماس تراضياً بين المعنيين يقوم بواسطة حوار يتم أثناء دفاع كل طرف عن موقفه بكل حرية ومساواة، مما يتيح لهم "إمكانية الإقناع والاقتناع بأن مصلحة التقعيد المشترك لمصالحهم الخاصة "[3]، تقتضي الالتزام بطريقة معينه في السلوك. فوحده النقاش الذي يتم تداوله بموازين (الصدق – المصداقية – الحقيقة) وهو الذي يؤدي إلى الموافقة المشتركة على معيار لموضوع المناقشة وذلك بدوافع معقولة وبميزان كوني، مشتركة تتيح سبل تبرير وتعليل القوة الإلزامية للمعايير الفعلية.

والأخلاق لدى هابرماس تقوم بدور رئيسي فهي تقوم بالفصل أو القطع بين الملفوظات التقيمية والملفوظات المعيارية، ولذلك نجد أن المجال القابل لتطبيق أخلاقيات ذات طبيعة أدبية، يتحدد في الوقت الذي يتعلق الأمر بمسائل عملية قابلة لأن تخضع للمناقشة العقلية من اجل الوصول إلى الإجماع، لكن هابرماس يلاحظ من زاوية أخرى "أن القول بتأسيس معايير اعتماداً على الفعل كما تتطلع إلى

---

(1) حسن مصدق. المرجع السابق ص 152.

(2) Habermas: On The Logic of Social Sciences. P. 332.

(3) Habermas: On The Logic of Social Sciences. p. 333.

ذلك أخلاقيات المناقشة يمكن أن يحتمل توليد نتائج عملية خطيرة، لأن تطبيق قواعد يتطلب فكر عملي سابق على العقل العملي، فكر يتجه نحو أخلاقيات المناقشة ولكنه بالنسبة إليها غير خاضع لقواعد المناقشة".[1]

نستطيع أن نقول مع هابرماس "أن مبدأ أخلاقيات المناقشة لا يمكن أن يكون ساري المفعول إلا بالعمل على ربطه بالموافقات المحلية لعالم معيش".[2] وهذا من خلال تأكيد هابرماس على "أن تكوين وجهة النظر الأخلاقية تسير يداً بيد بموجب تمييز من خلال مناخ عملي، هذا المناخ العملي هو أخلاقيات العالم المعيش".[3]

فهذه الأخلاق كما أكد هابرماس هي "نتيجة تاريخية فهي تنشأ في مجتمع محدد والذي يمتلك ملامح إيجابية"[4]، أي أنه يؤكد على أن أخلاقيات هذا العالم تحاول أن تكون سارية من خلال الاتصال بين الأفراد.

أمام ذلك كله، فإن التاريخ يلعب دور كبير في توجيه مسار المناقشات العملية، لأن أشكال التطبيق يمكن أن تزيف المعايير كما يمكن أن تحترم عناصرها، ومن هنا ضرورة تأسيس أخلاقيات تواصلية تضبط تداخلات الناس وتنظم أساليب تبادلهم، وهي أخلاقيات تجد في العقل مرتكزها ومرجعها.

يؤسس هابرماس أخلاقيات التواصل على مبادئ عقلية تستمد بعض عناصرها من التداوليات الكلية، لأن هذه التداوليات هي التي تسمح بالتفكير في الأساس الذي يجعل من التلفظات أو أفعال الكلام حقيقة أو دقيقة، فنجد أن هابرماس حين

(1) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action. p. 125 .

(2) Ibid. p. 126.

(3) Ibid. p. 178.

(4) Ibid. p. 208.

يؤكد على المناقشة وعلى التواصل الاجتماعي فإنه يسلم بأن التفاعل يتعين أن يحصل داخل مجال عمومي يجمع بين العقلانية السياسية والمشروعية الديمقراطية.

هنا لا نستطيع إلا أن نقول مع هابرماس أن "النقاش الأخلاقي لا يُرى بصورة جيده إلا عندما يلجأ إلى الشمولية الموضوعية أو التداولية الكلية الصورية".[1]

تشكل أخلاقيات المناقشة أسس الأخلاق بحسب آبل، ولا سيما لدى جماعة إنسانية مفترضة تحتكم إلى البرهنة، ويتساوى أعضائها في الحقوق. وبهذا المعنى تشكل أخلاقيات المناقشة شروط إمكان قبلي للبرهنة العقلانية عبر لعبها اللغوية.[2]

ويناقش البعض نقاط الاتفاق والاختلاف بين هابرماس وأوتو آبل في هذه المسألة على أساس أن آبل يعتبر التفكير المتعالي مصدر الشروط القبلية للتواصل، وهو بحسبه وحده القادر على إعطاء الأخلاق أساساً نهائياً غير قابل للطعن، كما يتميز عن كل محاولة بناء القواعد التداولية الكونية على شروط تجريبية مادية وملموسة تنطلق من كفاءة الأفراد التواصلية الملموسة.[3]

وأن الخلاف بين هابرماس وصديقه حاد في هذه النقطة، يعبر عن تعارض بين الفكر المثالي والفكر المادي عندهما. فهو على العكس من آبل يقترح فرضيات العلوم الإنسانية (لسانية، نفسية، واجتماعية) لتحل محل الفلسفة المتعالية وتخضع لمحك الاختبار التجريبي. فمن وجهة نظره، لن يكون التحليل الترانسندنتالي قادراً على تقديم أي أساس نهائي للأخلاق بسبب تأسيسه للمعايير الأخلاقية بطريقة مجردة. بينما يعترض آبل على كون هابرماس يؤسسها على فرضيات العلوم الإنسانية

(1) Ibid. p. 210.

(2) حسن مصدق. المرجع السابق ص 154.

(3) المرجع السابق. ص 156.

المعرضة للدحض مستقبلاً بدورها.[1]

ويرى كارل أوتو آبل بأن أخلاقيات التواصل تمتاز بمستويين: ما يخص الجانب الفكري الفلسفي الذي ينشغل بتأسيس الافتراضات النظرية المتعالية لعلم التداول اللغوي التي تنظم إجراءات النقاش والتواصل من جهة، ومن جهة أخرى يتكفل برسم شروط تطبيقية وملموسة للوصول إلى تحقيق توافق تخضع بمقتضاه مجمل الأفكار والادعاءات المختلفة للتعليل والتبرير، بمعنى أن أخلاقيات التواصل تهدف إلى تراضي بين الأفراد يعتمد طريق البرهان لإثبات صلاحية مختلف ادعاءاتهم، ويأخذ بعين الاعتبار تعدد المصالح والقيم التي يتم الدفاع عنها من طرف كافة الفرقاء في المجتمع. وبالضبط فان ما يميز أخلاقيات التواصل السماح للأفراد بتبادل حججهم والابتعاد عن العنف وفق فرض إجراءات صورية للحوار تراعي حق الكل في التعبير بالتساوي، فاسحة المجال أيضاً للاستئناس برؤى الخبراء المتعلقة بنوع النتائج المحتملة من جراء تطبيق معايير إشكالية.[2]

والحقيقة أن هابرماس نفسه يعترف "بان نظرية أخلاقيات التواصل تقدم شكلاً صورياً بالدرجة التي تقدم فيه نموذجا جاهزاً من اجل حياة سعيدة لأنها أصلاً غير موجودة "[3]، بل تكتفي برسم المبادئ الصورية لإجراءات البرهنة السليمة.

أن أخلاقيات المناقشة لدى هابرماس عملية استدلال أخلاقي تحل محل الأمر المطلق، ترسخ المبدأ الذي بمقتضاه يمكن فقط للمعايير التي تجد الموافقة بين كافة أولئك المعنيين بقدر مشاركتهم في مناقشة عملية أن يكون لها حق المطالبة بالصحة والشرعية.

---

(1) المرجع السابق. ص 156.

(2) المرجع السابق. ص 165.

(3) Habermas: On The Logic of Social Sciences. P. 336 .

هذه الأخلاقيات المتعلقة بالمناقشة وبالاتفاق الجماعي في الرأي تكون ميالة نحو نتائج العمل، وبالتالي فهي تقدم نفسها كأخلاقيات للمسؤولية ولكن من خلال العمل كقاعدة للمناقشة والجدل يمكن مقارنتها مع مبدأ الاستقرار، وعلى هذا فإن مبدأ الشمولية لا يكون أبداً مرتبطاً بوضوح بالحقيقة الأصلية للعقل، التي وفقاً لما يقوله كانط هي أساس الأمر الأخلاقي ولذلك فإنه يبدو من وجهة نظر هابرماس "أن غياب الأساس النهائي يضمن مناقشة دائمة تكون قادرة على مداومة كبح جماح كل الميول المتجهة نحو اختفاء الطابع العقائدي".[1]

يمكن أن نعود بهذا المشروع الأخلاقي، والأخلاقي النظري الذي يقدمه هابرماس إلى كانط مع تميزه عن الأخلاق الكانطية التي تختلف عن الأمر القطعي الذي يقترحه علينا هابرماس في مبدئه للتعميم الكلي القائل "يجب على كل معيار صالح أن يلبي الشرط القائل أن النتائج الثانوية التي تصدر عن واقعة أن المعيار كان ملاحظاً بصورة كلية في نية إرضاء مصالح كل إنسان، فهي من الممكن أن يقبلها جميع الأشخاص المعنيين هنا يظهر الأمر القطعي مرتبطاً بالتواصل الذي يقدم فهماً جديداً للعقل العملي".[2]

(1) Ibid. P. 336.

(2) Habermas: On The Logic of Social Sciences. P. 337 .

نقد أخلاق التواصل

نجد لدى ما يمكن اعتباره الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت من تلاميذ هابرماس عدة اعتراضات على نظريته، ومن بين الاعتراضات التي تم تقديمها بخصوص نظرية أخلاقيات المناقشة تميز سيلا بن حبيب[1]، مستويين منها: يتضمن المستوى الأول قائمة منها تتعلق بسؤال عما إذا كان بوسع مبادئ هذا العلم الإجرائية إيجاد تعليل مقبول لصلاحية المعايير المختلفة عبر نهج طريق البرهان، بحيث تفحص تلك الانتقادات صحة وحقيقة فاعلية أخلاقيات المناقشة بإخضاع قدرتها على التعليل للفحص.

يتعلق المستوى الثاني بمجموعة من الانتقادات الموجه لمبدأ الكونية الذي تتبناه أخلاقيات التواصل كشرط لابد أن تستوفيه المعايير والقوانين، ولقد تم أيضاً في هذا المضمار إثارة العديد من الشكوك حول أخلاقيات النقاش بوصفها فلسفة للتواصل عندما تم التركيز في البداية على "الحالة المثالية للكلام"، بوصفها إحدى الأسس التي اعتمدها كلاً من هابرماس وكارل أوتو آبل. بحيث اعتبرها خصوم المدرسة مثالاً عن سقوط المدرسة في المثالية مؤكدين أن هذا الإطار النظري يتضمن شروطاً بعيدة كل البعد عن تلك القائمة في واقع التفاعل اللغوي بين الأفراد.

وفي غمرة الاعتراضات والانتقادات الموجهة لمثالية وصورية أخلاقيات التواصل، قام مناصروها بتطوير عدة حجج، أولها يعترف بالطبع بالخاصية المثالية أو غير الواقعية للافتراضات التداولية للنقاش العقلاني "الصحة، الصدق". ومما يسلم به هابرماس أيضاً قوله "إن التفاعلات الاجتماعية غير مرتبطة في مجموعها

---

(1) Seyla Benhabib et Fr. Dallmayr (eds).The Communicative Ethics Controversy. Cambridge. 1990.

بالعقلانية التواصلية، فهي في غالب الأحيان خاضعة لإكراهات من نوع غائي واستراتيجي، كما يضيف أنه حتى في الوقت الذي تهدف فيه هذه التفاعلات إلى تحقيق تراضي على قاعدة صلاحية الادعاءات، فإن الاستجابة لشروطه المثالية "صدق الحوار، مصداقيته، معقوليته"لا يعدو أن يكون قرينة أو مثلاً أعلى نسترشد به دون أن يمنع التأكد من صحته ووضعه أيضاً موضع تساؤل. لذلك يقر "بوجود توتر دائم بين المهارسة التواصلية اليومية وشروط الحالة المثلى للكلام التي لا تنطبق دائماً على ما يجري حقيقة في معظم الحوارات والنقاشات".[1]

وفي معرض الملاحظات الخاصة بنظرية أخلاقيات التواصل، هناك مجموعة ثانية من الاعتراضات تطعن في كونية وضرورة الأخذ بالشروط اللغوية المعيارية (الحقيقة – الصدق – المصداقية – المعقولية) التي يجب أن تفترض في حجج الجماعة العقلانية (كجماعة تواصل غير محددة) بتركيزها على أنها عارضة Contingente وعلى أكثر من صعيد، ويمكن القول أن هذه الطعون الفلسفية تتعرض للنواة المركزية التي تقوم عليها نظرية أخلاقيات المناقشة (التواصل).[2]

يعتقد أكسل هونيث Axel Honneth، أحد أبرز تلامذة هابرماس "أن الصورية التي يتم التبشير بها من طرف آبل وهابرماس وهمية، لأن التذرع بافتراضات معيارية يستنتج منها مبدأ الكونية، يعرض أخلاقيات المناقشة في الحقيقة لتصور جد ضيق للعدالة يتجلى في اختياره للنموذج الغربي كنموذج شمولي وأعلى (بوصفه حالياً المثل الأسمى للعقل العملي البشري)، ويتابع هونيث شكه في اعتقاد هابرماس بتحقيق فرضية المساواة بين المتكلمين عبر اللغة زاعماً بأن الشخص يحقق استقلاليته عبر التواصل اللغوي النموذجي".[3]

---

(1) Habermas: Moral Consciousness and Communicative Action. pp. 127 128.

(2) حسن مصدق. المرجع السابق ص 166.

(3) Axel Honneth: The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social, Conflicts. Polity Press, London, 1995.p.183.

علاوة على ذلك، تعتبر الفيلسوفة الأمريكية سيلا بنحبيب S.Benhabib (وهي أيضاً من الجيل الثالث للمدرسة)"، أن الحياد والصورية اللذين تقول بهما نظرية أخلاقيات التواصل خداع ليس إلا، فالافتراضات المقدمة من طرف هابرماس تتضمن مفهوماً محدوداً وخاصاً للمساواة، وأن الرؤية العالمية للأخلاق فيه خاضعة لأفق ثقافي وتاريخي معينين هو تاريخ وثقافة الغرب وسجين حضارتها ومنطقها. تفتح هذه الملاحظات الطريق إلى اعتراض أولي ذي طبيعة تاريخانية، يقضي بأن شروط التداول اللغوي النموذجية خالية من البعد الكوني لأنها تصدر عن تصور غربي خاص للعقل والمنطق والبرهنة العقلانية".[1]

وبالإضافة إلى هذا النقد الموجه لنظرية أخلاقيات التواصل يضاف نقد آخر على المستوى الإبستمولوجي: إذا كانت الشروط المعيارية والإجرائية للمناقشة العقلانية تتأتى من فهم سابق ومحدد للأخلاق، ينبغي على أخلاقيات التواصل – المناقشة – إقامة الدليل على صلاحيته في حد ذاته. أي لماذا اعتمدت فلسفة التواصل مبدأ الأخلاق من دون غيره؟ والحقيقة أنها لا تجيب عن ذلك ما دامت تعتمد صلاحية المعايير اللغوية (الصدق – الحقيقة – المصداقية – الصلاحية) كأسس أخلاقية أساسية مسلم بها قبلياً، مما يمكننا توجيه اللوم لها لتبنيها منطقاً دائرياً يكتفي بصك عريضة مبدئية (نتبنى هذه الشروط اللغوية المعيارية والأخلاقية لأنها أخلاقية) أي عندما نطالب روادها بتقديم الحجة على هذا الاختيار لا يجدون من مبرر لتبرير ذلك إلا باللجوء إلى الأخلاق ذاتها، ولأنها أيضاً تكتفي باعتماد تلك الافتراضات المعيارية – البرهنة العقلانية المشهود بصلاحيتها – قبلياً، على الرغم من أن هذه الصلاحية الأخلاقية المطلقة تتطلب بدورها تبريراً وتعليلاً.[2]

نقلاً عن حسن مصدق. المرجع السابق.

(1) Seyla Benhabib: The Communicative Ethics Controversy. pp. 290 - 291.

نقلاً عن حسن مصدق. المرجع السابق.

(2) حسن مصدق. المرجع السابق ص 168.

مناقشة النقد:

عرضنا للأخلاقيات المناقشة أو الأخلاق التواصلية، وكيف أن هذه الأخلاق تظهر من خلال المتحاورين أو المتخاطبين، ونقد هابرماس للأخلاق الاصطلاحية والتي يقصد بها الأخلاق المادية وحل مكانها أخلاقيات المناقشة التي تظهر في العالم المعيش.

وأوضحنا كيف يتفق هابرماس مع كارل أوتو آبل، في رفضه لآن تظهر الأخلاق من خلال الحسابات الفردية واللامعقولية. ومن هنا كان علينا أن نعرض للمبدأ الإجرائي الترانسنتندالي للأخلاق المناقشة والتي تجمع شروط المناقشة والمبادئ الأخلاقية، وكان على هابرماس أن يوضح أسس قيام الأخلاق التواصلية، وهي "الصدق – المصداقية – الحقيقة – المعقولية".

وحاولنا توضيح أن أخلاقيات التواصل تستمد عناصرها من التداوليات الكلية، فأكد هابرماس على أن أخلاقيات التواصل لا تتم إلا من خلال مجال عمومي يجمع بين العقلانية السياسية والديموقراطية، فقد حاول هابرماس إدخال بعض التحسينات على فلسفة كانط الأخلاقية.

إلا أن هناك بعض الاعتراضات على الأخلاق التواصلية والتي من بينها أن أخلاقيات التواصل تتصف بالصورية مما يجعلها إلى حد ما تتصف بالكونية، وأيضاً نجد الاعتراض الخاص بأن أخلاقيات التواصل أو المناقشة ترتبط بالمثالية.

وفي هذا الصدد، لا يعتبر هابرماس الوضع المثالي للكلام محض فكرة ضابطة، لأن هذا الافتراض "مستعمل وموجود دائماً في أي فعل تواصلي عقلاني"[1]، يتوخى فهم أراء الآخرين وإفهام غيرهم ما يقولونه. فالنقد الذي يؤاخذ أخلاقيات التواصل – المناقشة – بالارتباط بالمثالية غير ذي جدوى، ما دام أي حوار قائم على الحجج يضع بالضرورة وسط المشاركين عدة افتراضات مثالية، أو على الأقل قضايا

(1) Habermas: On The Logic of Social Sciences. P. 326.

عكس واقعية (منها أن القضايا اللغوية المعروضة في أي نقاش يجب أن تتماثل مع النوايا التي تجزم بأن أي تراض يتم انتزاعه بشروط الخداع والتلاعب والتمويه والإقصاء والمصلحة الضيقة والتسلط أو الإجبار، لا يمكن أن يشكل توافقا عقلانيا للمجتمع). وحتى إذا كان ذلك عبارة عن حالة مثالية، فهذا لا يعني بأنها لا تتأثر بما يجري داخل إجراءات المناقشة.

أما الاعتراض القائم على نعت أخلاقيات التواصل بالصورية، فهو لا يثير اعتراضاً من لدن آبل وهابرماس، لأن صورية أخلاقيات التواصل يمكن تجسيدها في كونها لا تمدنا بمعايير ملموسة، بل هي عبارة عن إجراءات عامة تقوم بفحص مشروعية أية مصالح بعينها والتأكد من أية ادعاءات في أفعال الكلام المتبادلة.[1]

وأمام هذه الاعتراضات التي تتمحور على نسبية شروط التواصل العقلاني المعيارية، يرد كارل أوتو آبل عليها بفرضيات التحليل البراجماتي المتعالي – الترانسندنتالي – مع التشديد على عدم انسجام هذه الانتقادات وفراغ محتواها المعرفي. فكل من يحاول تبرير الأطروحة الداعية بأن فرضيات – أو شروط – أخلاقيات التواصل (الصدق – المصداقية – الحقيقة – الصلاحية – الصحة) طارئة ومحتملة يتناقض مع نفسه، لأنه هو أول من يلجأ إليها للبرهنة على ما يقوله أو عندما يفترض بحكم الواقع صلاحيتها أو عدم صلاحيتها.[2]

أما من يعتبر التحليل البراجماتي الترانسنتندالي الذي تقوم عليه دائرياً، أي أن الأخلاق تبرز نفسها من الأخلاق ذاتها. فليس بوسع ذلك أن يدعم هذا الاعتراض لأنه في هذه الحالة الخاصة وبالذات لا يمكن الانفلات من هذه الدائرية على الإطلاق. أي كيف يمكن أن نتصور الإنسان من دون أخلاقيات؟

وخلاصة القول تبدو نظرية أخلاقيات التواصل غير قادرة من الناحية

(1) حسن مصدق. المرجع السابق ص 164.

(2) المرجع السابق. ص 168.

الأخلاقية أن تبرهن أن الفرد مجبر دائماً على الاعتماد في حواره على معايير التواصل العقلاني "الصدق، المصداقية، الحقيقة"، لذا تحاول هذه النظرية على الأقل عند هابرماس الانتقال من النظرية الخاصة بشرط إمكانية تراضي عقلاني قائم على ادعاءات الصلاحية إلى مخطط إجرائي تطبيقي قائم على ضمان تطبيق شروطه من لدن الأفراد.

تعقيب :

يتضح لنا مما سبق كيف تتصل نظرية هابرماس في الأخلاق بنقد وتطوير فلسفة كانط الأخلاقية وأخلاق هيجل الاجتماعية، وأنها تقوم على نظرية التواصل. وأن كانت هذه النظرية التي تصب في أخلاقيات العالم المعيش وتعبر عن تطلع الإنسان المعاصر إلى أخلاق إنسانية اجتماعية تحقق فردية الإنسان وحقوقه وتؤسس للحياة السياسية الديموقراطية، فهي تتقاطع مع اتجاهات الفلاسفة المعاصرين التي ترتبط فيها الأخلاق بالسياسة وبالحياة اليومية.

كما يظهر لنا قوة هذه النظرية في الأخلاق التواصلية في الاهتمام الكبير الذي أولاه الفلاسفة من معاصري هابرماس وتلاميذه في مناقشة هذه النظرية ودعمها عن طريق الحجج المنطقية، مما يبين مدى حضورها لدى فلاسفة فرانكفورت من الأجيال التالية.

وأتصور أن لهذه النظرية أهميتها في التأسيس إلى حياة إنسانية اجتماعية تحقق حرية الإنسان ومساواته بالآخرين، ومن هنا أهميتها للمجتمعات التي تسعى إلى تحديد شكل مدني للعلاقات بين الأفراد، خاصة مجتمعاتنا العربية.



خاتمة عامة نهائية

يتضح لنا في خاتمة البحث أن كتابات هابرماس تعبر عن جهد نظري متميز لتبرير قيمة العقل والعقلنة، وتأسيس معايير جديدة لضبط عملياته وتحركاته، وهو يقوم بهذا العمل بالرغم من كل الانتقادات المشروعة والمبالغ فيها التي وجهت للعقل الأنواري. ومن هذا المنطلق واجه الفلاسفة المحافظين، والمواقف العدمية واللاعقلانية في نفس الوقت، لأن مسعاه المركزي يتمثل في الوصول بالعقل الغربي الحديث لأن يتصالح مع ذاتهُ، وبالحداثة لأن تعقلن حداثتها بإدخال المعايير الأخلاقية ومراعاة اعتبارات التواصل.(1)

لهذا السبب دخل هابرماس في سجال قوي مع فلاسفة الاختلاف، ومع التيارات اللاعقلانية، الذين بالرغم من نقدهم للحداثة ودعوتهم إلى الخروج من أُطّرها وضوابطها يعتبرون جزءً منها ونتاج من نتاجاتها، لذا فإن هابرماس لا يقبل التنازل أمام مشاكل الحداثة كيفما كانت طبيعتها وقوة تأثيرها، ويرى أن مواجهة معضلات الحداثة بعقل استسلامي هي انسحاب من الزمن، لذلك يتعين القيام بممارسة إبداعية للنقد بدلاً من الاكتفاء بالتحفظ المطلق على عمليات العقل ونتائجه، لأن هذا التحفظ يُعبر عنهُ اعتماداً على بنية هذا العقل نفسهُ، طالما أن النقد يعتمد على اللغة، وللغة عقلانيتها الخصوصية.(2)

إن ما يؤاخذه هابرماس على فلاسفة ما بعد الحداثة انهم يلتجئون إلى اختيار جذري وكلي في نقد العقلنة، دون التمييز بين ما هو أداتي منتج للاستلاب والتشيؤ، وما يساعد على تحرر الإنسان من عبودية الطبيعة والأشياء، فنقد العقلانية الأداتية

(1) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 255.

(2) المرجع السابق. ص 256.

ضرورة حضارية لكن شريطة أن تكون أداة النقد قادرة على ممارسة النقد على ذاتها من جهة، وأن يراعي هذا النقد معايير التواصل من ادعاءات الصلاحية في الحقيقة والدقة والصدق من جهة ثانية.[1]

ومن الصعوبة أن نجد التقاء بين هابرماس مع فلاسفة الاختلاف وهذا ما حاولنا أن نوضحه، لأنه يؤكد على ضرورة احترام الأخلاق التواصلية، في حين أن هؤلاء الفلاسفة يرون في الاختلاف عنصراً من النظام العام الذي يكرِّس الهوية ويعمل على إعادة إنتاجها، لا نقول بأن هؤلاء الفلاسفة يدعون إلى نوع من اللاأخلاق، وإنما يمتنعون عن التبشير بأي شيء أو الدعوة إلى أخلاق مغايرة، أما هابرماس بحكم تأكيده على قضايا الاتفاق والتفاهم والإجماع وبسبب ربطه بين أفعال الكلام والممارسة، فإنهُ كان من المنطقي أن يقول بضرورة احترام معايير أخلاقية سواءً على صعيد التشكيلات الخطابية وأفعال الكلام أو على صعيد أنماط السلوك.[2]

فقد طالب هابرماس بتأسيس أخلاق على العقل تعتمد على نظرية المناقشة، على اعتبار أن كل شيء خاضع للنقد والتداول والمراجعة والتقويم، لا شيء مُعفى من التساؤل والمناقشة، لدرجة تصبح فيها المناقشة سلطة اجتماعية وعقلية وأخلاقية تعاند السلطات التي تستعمل أدوات ووساطات أخرى غير العقل.

لذلك فإن نظرية الفاعلية التواصلية باعتبارها تجسيد لجدل الحداثة المعيارية والأخلاق التواصلية، تؤكد على الحقيقة بوصفها إنتاج عملية تبادل البراهين والحجج، وهي بالتالي تتويج لاتفاق ذي طبيعة – جماعية، وهذا ما يسميه هابرماس باسم "النظرية الاجتماعية للحقيقة".[3]

---

(1) حسن مصدق. المرجع السابق ص 255.

(2) محمد نور الدين افاية. المرجع السابق ص 257.

(3) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة" ص 581.

إن اهتمام هابرماس بنظرية المناقشة في سياق أخلاق تواصلية وانشغاله الدائم بمسألة المجال العمومي، يظهران الحس السياسي الكبير الذي يُحرك هذا الفيلسوف الألماني.

يعتبر هابرماس "أن المعايير تتكون من خلال الممارسة البرهانية وهي قابلة للتعديل والتغير حسب التفاهم الذي يحصل في سياق تواصلي معين، ومن هنا كانت ضرورة التأكيد على البعد الكوني والكلي للأخلاق التواصلية، فمبدأ الاعتراف المتبادل الذي تفترضه كل مناقشة يتعالى على الخصوصيات شرط احترام أصول التفاهم المستندة إلى الخطاب البرهاني". [1]

يرى هابرماس أن الديمقراطية تجد شرطها النهائي في منطق النشاط التواصلي الذي تعمل التداوليات الكلية على إعادة بنائه، ومن وجهة نظره التداوليات فإن تطور التمثلات والمعايير وأشكال المشروعية تخضع لمنطق له استقلالُه الذاتي، ولكنه تابع في نفس الوقت لمسألة الحقيقة أو بالأحرى للفكرة التي نكونها عما هو حقيقي وصالح ودقيق، وذلك أن هذا الاستقلال الذاتي هو الذي يُوفر شروط إمكان الديمقراطية. [2]

إن نظرية العقلنة التي تحكم النشاط التواصلي وتُؤسس لمعايير الأخلاق التواصلية داخل المجال العمومي الحديث، تؤكد على أنه يتعين على كل مشارك في التواصل أن يتوجه مع الآخر. ولذلك يؤكد هابرماس على أن الديمقراطية لا تزال مشروعاً مثله مثل الحداثة بأنه مشروع لم يكتمل بعد. [3]

على الرغم من اختلاف المفسرين اختلافاً كبيراً في آرائهم حول مشروع هابرماس ومدى قدرته على الصمود في وجه الشكوك الكثيرة التي تثار حولهُ، إلا

---

(1) المصدر السابق. ص 582.

(2) حسن مصدق. المرجع السابق ص 254.

(3) محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق ص 258.

أن هناك شيء واحداً على الأقل يتفق عليه المعلقون والشرّاح، وهو أن هابرماس قد حاول على الدوام أن يجمع بين هذه الاهتمامات الفلسفية المتخصصة، وبين التزام حقيقي فعّال بتنمية أو تدعيم المناقشة المستنيرة للقضايا المُلّحة بالنسبة للرأي العام، ولعلهُ أن يكون أحد الفلاسفة القليليين الذين يلتزمون بالتمسك بالتراث النقدي في البحث، وهو في هذا كله يقدم مثلاً رائداً للفكر المستنير.[1]

وربما ترجع أهمية الدور الذي يقوم به هابرماس في الفكر الفلسفي المعاصر إلى أنه تمسك بدور الفلسفة وإعادة توظيفها وضرورة انخراطها في أي نظرية للمجتمع الحديث، هذا إلى جانب إيمانه بالحداثة وإنها مشروع لم يكتمل بعد، وتمسكه بإعادة الطاقة النقدية لعقل التنوير في عصر ارتفعت فيه الأصوات مطالبة بتخلي الفلسفة عن عرشها والعقل عن صولجانه إلى جانب تيارات أخرى مضادة للتنوير، وتصدي للظواهر المرضية التي ولدتها الحداثة. وربما لهذا السبب أيضاً يحتاج الفكر العربي إلى دراسة هذا المشروع الفلسفي بشيء من التفصيل، وإلقاء المزيد من الضوء على جوانبه المختلفة من أجل تأسيس مجتمع يقوم على أسس عقلانية، ويسود بين أعضائه حوار حر خالي من أشكال القمع والسيطرة. وإذا كان هابرماس يرى أن شروط الحوار الديمقراطي الحر لم تتوافر بعد في المجتمعات الغربية بكل ما تكفله هذه المجتمعات لأفرادها من حريات، وبقدر ما تسمح من مراجعات نقدية للتراث العقلي والديني ولكل جوانب المجتمع والحياة على أوسع نطاق، فما أحوجنا نحن العرب إلى التفكير في هذه الشروط وإلى صياغة مشروع للحداثة يقوم على أسس عقلانية ونقدية وليست غيبية أو متسلطة.[2]

نظرية أخلاقيات التواصل إحدى أبرز نظريات التواصل المعاصرة إن لم تكن أقواها في بلورة مشروع نظام سياسي ديموقراطي يقوم على إدارة الجميع دون تفريط بحق الفرد فيه، وإن كانت هذه المحاولة النظرية تعترضها بعض الصعوبات، بحيث

(1) المرجع السابق. ص 259.

(2) عمر مهيبل "إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة" ص 378.

إذا كـان للتوافـق دوره في الحفـاظ عـلى تماسـك المجتمـع الـديموقراطي فـإن الديموقراطية في الوقت نفسه تتضمن بالضرورة حق الشك الـدائم في الـشرعيات القائمة وتعترف للأفراد داخلها بالبحث عن شرعيات أخرى.[1]

وعلى الرغم من أن نظرية الفعل التواصلي تقدم للأخلاق أساساً معرفياً مغـايراً لما رددته الألسن، يقوم على المبدأ الخطابي من الصعب تجاهل فرضياته، خاصـة مـن حيث تقديمه شروطاً تصحيحة للإيمان الأعمـى وللهيمنـة التـي يقـوم بهـا العقـل الأداتي، بتقديمه شروطاً منطقية ضرورية للنقاش العقـلاني بـين الأفـراد بوصـفهم كائنـات عاقلـة. إذ يعيـد هابرمـاس بـذلك للواجهـة صـدقية المـشروع الحـداثي ومصداقية التنوير العقلاني في مواجهة التسلط والعقلانية الأداتية.[2]

إن الحديث عن هـذه الإشـكالات لم يكـن يتخللـه الإيفـاء كليـاً بمبـدأ الكونيـة للمعايير الأخلاقية، فعندما حاولنا ذلك من خلال عرض فلـسفة التواصـل، يمكـن اعتبار الكونية مقياساً يخضع أحكامنا الأخلاقية لقبولها من الجميع، بعـد أن تمـر عـبر محك البرهان. ومن دون أن ننسى أن مبدأ الكونية معرض بدوره لتأويلات متباعدة.

يكشف نقد هابرماس أن الأفراد في الواقع جد منقسمين وقناعاتهم مختلفة، فمن غير المعقول أن نؤسس الجماعـة الديموقراطيـة عـلى تقاسـم للقناعـات الأخلاقيـة والدينية واللغوية أو الإثنية.

إن التصورات التي عرضناها عـن الديموقراطيـة التداوليـة، يمكـن أن تقـارن بتأويلات أخرى مناقضة لها، منها التـصور الـديموقراطي التعاقـدي الكلاسـيكي الذي يتشكل المجتمع الديموقراطي فيه بصفة جوهرية من طرف ممارسة تحديد ذاتي لجماعة من المواطنين تمتلك فيهـا الدولـة الإكـراه، مقابـل أن تمـنحهم حـق التمتـع بحقوق سياسية تتيح لهم المـشاركة بحريـة ومـساواة في عمليـة التـداول الجماعـي،

(1) المرجع السابق. ص 380.

(2) حسن مصدق. المرجع السابق ص 257.

والبحث عن أهداف ومعايير تستجيب لمصالحهم المشتركة، لكن إذا ما كان بوسع المواطنين استهداف وتحقيق هذا التراضي فلأنهم ينتمون ويشتركون في الجماعة الأكبر: الدولة السياسية، نظراً لأن الدولة مركز المسؤولية.[1]

وللخروج من الأزمة السياسية الحادة في الديموقراطية التمثيلية التي تبقى مع ذلك ديموقراطية نخبوية، نعتقد أن التصور الديموقراطي التواصلي المقترح من طرف هابرماس في كتابه القانون والديموقراطية بين الوقائع والمعايير، يؤكد من ناحية على المؤسساتية في دولة القانون وإجراءات التداول اللغوي التي تلزم تقديم الحجة لتبرير شرعية القرارات من ناحية أخرى، أضف إلى أن هذا التصور التفاعلي الجديد يتمركز فيه التواصل – ما بين الذوات المشاركة – على حيازة تصور عقلاني كوني للإرادة العامة وليس على المعتقدات الخاصة بكل جماعة، ومن كونه يختلف مع تصور الإرادة العامة كتعاقد أو عقد سابق عند كل من روسو أو هوبز ولوك، لأن شروطه الإجرائية كمضامين وصلاحية الافتراضات داخله معروضة على طاولة النقاش باستمرار، وقائمة على التداولية والتواصل العقلاني والبرهنة على قضاياه المعيارية.[2]

وعلى الرغم من ذلك، يبقى التفكير في شرعية القانون في المجتمعات الديموقراطية خاصة تفعيل مقتضيات المساواة والاستقلالية بمبادئ أخلاقيات النقاش، شيئاً لابد منه وضرورياً وما عدا ذلك تصبح المبادئ المؤسسة للديموقراطية مجرد يوتوبياً، فهي كما الحرية " لقد أصبحت شعاراً للذين هم أقل حاجة إليها وللذين يرفضونها ولمن هم في أمس الحاجة إليها ".[3]

لذلك يجب تفعيل الديموقراطية، باعتبارها رحى الصراع الدائر بين تعدد المصالح وجبروت قوى السوق والاستبداد السياسي القائم في العديد من أنحاء

(1) حسن مصدق. المرجع السابق ص 261.

(2) المرجع السابق. ص 262.

(3) المرجع السابق. ص 265.

المعمورة. أما ما نلاحظه في مجتمعاتنا، فهي وإن حاولت الإجابة على حتمية سؤال الديموقراطية، فالعلاقات الاقتصادية والتناقض الاجتماعي والثقافي الفاحش كما القهر السياسي بمثابة عراقيل حقيقية لها، ويمكن أن نخلط هنا بين التفاؤل والتشاؤم. لنخرج متسائلين باعتبار أن الديموقراطية لا تعدو أن تكون وهماً جديراً بنا.

ترسي الديموقراطية التداولية حق المجتمع المدني بكافة مستوياته في تأسيس فضاء عام للتداول، يقدم فيه الأفراد وجهات نظرهم والحلول التي تمكنهم من التحرر من منطق الأنظمة التقنية والسلعية من ناحية، بعد عجز الساسة واغترابهم عن مواطنيهم. يؤكد هابرماس بهذا الصدد على أخذ زمام المبادرة السياسية وتفعيل المشاركة المواطنية للتحرر من أي قومية، فالمصير الإنساني واحد بالنسبة إليه والبديل التحرري الذي ننشده لا يقدم للديموقراطية أسساً جديدة أو يجعلها أداة فقط لحماية الذات الفردية وإشباع حاجاتها كما يحدث في الأنظمة الليبرالية الغربية.[1]

فالديموقراطية تتيح للأفراد حق إحكام تدخلهم في محيطهم وإسماع صوتهم، وتوسيع مجال الحرية والمسؤولية والمحاسبة، وإنها لن تستطيع ذلك إلا إذا استضافت في حيز التطبيق مثل الاستقلالية والمساواة اللتين تُعرّفانها، لذا لابد من أن يجدد أعضاء الجماعة السياسية قواعد وجودهم الجماعي بالمشاركة في سيرورة منصفة لاتخاذ قرار يمكن أن يكون شرعياً وفقط في هذه الحالة يكمن دور فلسفة التواصل النقدي -- بوصفها الاندماج الحي بين التفكير الفلسفي وعلم الاجتماع في نقد الديموقراطية التمثيلية، ومحاولة تحرير مجال الاتصال الإنساني من قبضة العقل الأداتي والتشيؤ والاغتراب والسلعية بالعودة إلى مشروع الحداثة ذاته، وقد تم إعادة تحريره من الذاتية والنزعة العلموية.[2]

وما نختم به هذا البحث هو أن هابرماس أثبت إخلاصه للنقد الفلسفي

(1) حسن مصدق. المرجع السابق ص 266.

(2) المرجع السابق. ص 267.

ورسالته، فلم يكن مجرد امتداد للجيل الأول من أصحاب النظريـة النقديـة، وإنـما كان وما يزال ناقداً للنقد أيضاً، بذلك أعطى التنوير دلاله إيجابيـة وفعالـة وخلّـصهُ من صفاته السلبية المدمرة، وأستحق أن يُوصـف بأنـهُ المُعـبر عـن التنـوير العقـلي الصادق في القرن العشرين، الحريص على تكوين رأي عام واعٍ حر ومستنير.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

1- مصادر باللغة الإنجليزية:

(1) Habermas. J: ***The Theory of Communicative Action*** Trns.By Thomes McCarthy. Boston, Beacon Press V2.1987

(2).................. : ***The Public Sphere***, An Encyclopedia Article, in Stephon Broner & Douglas Kellner: Critical Theory & Society, Routedge, New York, 1989.

(3)................. : ***Theory and Practice***: Heineman, London, 1974.

(4)................. : ***Knowledge and Human Interests***, Trans. By. Jeremy. J. Shopiro Beacon, press, Boston, 1971.

(5)................ : ***Autonomy & Solidarity***. Interviews with J. Habermas. Ed By. Peter Dews Verso, London, 1992.

(6)................ : ***Modernity, An Incomplete Project***, In Peter Prooker: Modernity / Post Modernity, Longman, New York, 1992.

(7)................ : ***le moderne et le post-moderne***, revue letter international N. 14, 1987.

(8)................ : ***Moral Consciousness and***

Communicative Action in: the Continental Philosophy Reader, Ed.By Richard Kearney and Mara, Routledge, London, 1996.

(9)................ : ***The Theory of Communicative Action*** Trns. By Thomes McCarthy. Boston, Beacon Press V1. 1984.

(10).............. : ***On The Logic of Social Sciences***, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988.

(11)................ : ***Modernity: An. Incomlite project***, in peter Brook Ed. Modernism / past Modernism, london, longman, 1993.

(12).............. : ***Communication and the Evolution of Society***, london Heinemonn, 1979.

(13)................ : ***The Public Sphere***, An Encyclopedia Article, in Stephen Broner. Douglas Kellner: Critical Theory & Society, Routledge, N.Y. 1989.

(14).............. : ***Areview of Gadamer's Truth and Methad***, in Fred R.Dallmayrs, Thomas McCarthy Understanding & Social Inquiry, Notredome, pr. London, 1977.

(15)............. : ***Summation and Response***, Tr. By. Matesich Continunn 1970 .

(16).............. : ***The Hermeneutic Claim to Universality***, in J. Bleicher, Contemporory, Hermeneutics, Routledge & Kegan Paul 1980.

(17)........... : ***Legitimation Crisis***, Trans, By. Thomes McCarthy, Heinemann, London. 1973.

(18)............. : ***The Structural Transformation of the Public Sphere*** An Inquiry into a Categary of Bourgeois Society, Cambridge, MA: The Mit press, 1989.

2- المصادر المعربة:

1-هابرماس **"بعد ماركس"** ترجمة: د. محمد ميلاد (سوريا) دار الحوار للنشر، طبعة أولى 2002.

2- هابرماس **"التقنية والعلم كأيديولوجيا"** ترجمة: د. إلياس حاجوج (دمشق) وزارة الثقافة 1999.

3- هابرماس **"الحداثة وخطابها السياسي"** ترجمة: د. جورج تامر (بيروت) دار النهار للنشر طبعة أولى 2002.

4- هابرماس **"القول الفلسفي للحداثة"** ترجمة: د. فاطمة الجيوشي (سوريا) منشورات وزارة الثقافة 1995.

5- هابرماس **"هايدجر والنازية"** ترجمة: د. عزالدين الخطابي (المغرب) مطبعة النجاح الجديدة، طبعة أولى 2005.

3- مقالات هابرماس:

1- هابرماس **"العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل"** ترجمة: د. جورج أبو صالح مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت) مركز الإنماء القومي (عدد 46) صيف 1987.

2- هابرماس **"سهم في قلب الزمن الحاضر"** ترجمة: د. بلعباس أحمد (المغرب) السنة الأولى العدد 3، نوفمبر 1997.

3- هابرماس **"تيودور أدورنو"** ترجمة: د. حسين الموازني، مجلة عيون (لبنان) المركز الثقافي العربي، منشورات الجمل، العدد الأول، السنة الأولى 1995.

4- هابرماس **"الفلسفة النقدية والنزعة الإصلاحية الجذرية"** حوارات في الفكر المعاصر ترجمة: د. محمد سبيلا (الرباط) دار المعارف الجديدة، طبعة اولى 1991.

5- هابرماس **"حول نظرية المعرفة عند نيتشة"** ترجمة: جزيلا فالور حجار مجلة الفكر العربي المعاصر (لبنان) عدد (58- 59) .1988

6- هابرماس **"كشف حقيقة العلوم الإنسانية بواسطة نقد العقل"** ترجمة: د. جورج أبي صالح مجلة العرب والفكر العالمي (لبنان) مركز الإنماء القومي، العددان (17 – 18) .1992

7- هابرماس **"الحداثة – مشروع لم يكتمل بعد"** ترجمة: د. بسام بركة مجلة الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء العربي (لبنان) عدد 39، 1986.

8- هابرماس **"حول مفهوم النشاط التواصلي"** ترجمة: د. عمر مهيبل (مجلة مدارات) تونس العدد7- 8، 1997.

9- هابرماس **"المعرفة والمصلحة"** ترجمة: د. حسن صقر، مجلة عيون (لبنان) منشورات الجمل، العدد9، السنة الخامسة، .2000

10- هابرماس **"كيف نفكر مع هيدجر ضد هيدجر"** متاهات. نصوص وحوارات في الفلسفة ترجمة : د. حسونة المصباحي (تونس) دار المعرفة للنشر، 2005.

ثانياً : المراجع:-

1- الإنجليزية:

1- Adorno (T): ***Negative Dialects***: Seabury press, New York, 1973.

2- Anthony Giddens, ***In Defence of Sociology***: Essoys, Interpretations, Rejainnder, Combridge: Polity Press,1996 .

3- Austin, J.: ***How To Things With Words***. Oxford, 1975.

4- Axel Honneth: ***The Struggle for Recognition***. The Moral Grammar of Social Conflicts. Polity Press, London, 1995.

5- Bernard Dupy: ***Hermeneutique, in Encyclopaedia.*** Uni-versalis, T. 9 The Hermeneutics Readr, Edited By Kurt Mueller-Valmer Basil Blac, Oxford, 1986.

6- Davis, S: ***Philosophy and Language***. Dobbs, Merril company, 1976.

7- Gadamer, H. G: ***Truth and Method***, 3rd.Ed, Shee & Ward, London. 1981.

8- Hiedegger (M): ***Being and Time***, Trans. By. Joan Maauarrie and Edward Robison. N. Y. Harper and Row Publishers, 1962.

9- Horkheimer (M): ***The Letest Attack On Metaphysics and Traditional and Critical Theory***, in (Critical Theory-Selected Essays) Herder and Herder, N.Y, 1972.

10- Horkheimer, ***Adorno: Dialectic of Enlightenment***,

Herder and Herder N.Y. 1955.

11- Horkheimer & Adorno: ***Dialectic of Enlightenment***, Philosophical Fragments toward aphilosophy of History, allen Lone, london, 1973, px1.

12- Horkheimer: ***The Eclipse of Reason***, New York, Continun,1974 .

13- Husserl: ***The Crisis of Europeon Sciences and Transcendental Phenomenology***. London.1945 .

14- Kant.E: ***Critique of Pure Reason***, Translated by Normn Kemp Smith London, 1961.

15- Keat (R): ***The Politics of Social Theory***, Habermas, Freud and the Critique of Positivism, Blackwell, Oxford, 1981.

16- Marcuse. (H): ***Industrialisation and Capitalism***: New York, 1964.

17- Max Weber: ***The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism***. Trans Talcott Parsons: Unwin Hyman, London 1930.

18- Marx: ***The Communist Monifesto***. (in) Karl Marx: ***Selected Writing*** (ed) By. David Mclellon, Oxford, University Press. 1977.

19- Morris.S: ***Kant Dictionary***, Philosophical Library, New York, 1972.

20- Nietzsche. F: ***The Anti- Christ***, Penguin Books, London, 1974.

21- Ricoeor: ***Interpretation Theory***. The Texas Christian University Press Printing. 1976.

22- Rowls.G: ***Political Liberalism***, 1993, N.Y. Columbia Univ., Press, Tr. fr. Liberalisme Politique, 1995.

23- Rowls. G: ***The Theory of Justice***, N.Y, 1971.

24- Searle, J. R.: ***Speech Acts***, An Essay in the philosophy of Language, Cambridge Univ. Press, 1969.

25- Seyla Benhabib et Fr. Dallmayr (eds).***The Communicative Ethics Controversy***. Cambridge. 1990.

26- Thompeson. J. B. (Editor): ***Habermas Critical Debote***, Combridg, 1982.

27- Thompson. J. B: ***The Theory of the Public Sphere***, Areview Article, Theory Culture & Society, Sage, London, Vol. 10. 1993.

28- Tom Bottomore: ***The Frankfurt School***, Tavistock Publications, London and N.Y. 1984.

29- Wilherson. T. E***: Kant's Critique of the Reason***, Clarendon, press, Oxford, 1976.

2- العربية:

1- أحمد عبدالحليم عطية (دكتور) **"النقد عند فويرباخ"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) عدد 13، 2004.

2- أحمد عبدالحليم عطية (دكتور) **"كانط – وما بعد الحداثة"** عدد خاص عن كانط بمناسبة الذكرى المئوية لوفاته، مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 11، 2004.

3- أحمد عبدالحليم عطية (دكتور) **"الهيرمينوطيقا الظاهرياتية عند بول ريكور"** مجلة أوراق فلسفية العدد 8 (القاهرة) ديسمبر 2003.

4- أحمد عبدالحليم عطية (دكتور) **"ما بعد الحداثة والاختلاف: مقالات فلسفية"** القاهرة إصدارات أوراق فلسفية، 2005.

5- أحمد عبدالحليم عطية (دكتور) **"فلسفة فيورباخ"** القاهرة (دار الثقافة الجديدة) 1988.

6- أريك فروم **"الخوف من الحرية"** ترجمة: د. مجاهد عبدالمنعم مجاهد (بيروت) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة أولى، 1972.

7- أشرف منصور (دكتور) **"ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) عدد 4 - 5، 2001.

8- أشرف منصور (دكتور) **"نظرية هابر ماس في الميدان العام"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 7. الجزء 2، 2002.

9- أفانا سييف **"أصول الفلسفة الماركسية"** ترجمة: د. حمدي عبدالجواد (القاهرة) دار الثقافة الحديثة طبعة أولى، 1975.

10- الزواوي بغوره (دكتور) **"الفلسفة واللغة"** بيروت (دار الطليعة للطباعة والنشر) الطبعة الأولى 2005.

11- أنور مغيث (دكتور) **"النظرية النقدية وأسسها المعرفية عند هابرماس"** مجلة إبداع (القاهرة) العدد 5 مايو، السنة 16، 1998.

12- أنور مغيث (دكتور) **"المناخ الثقافي لنشأة الماركسية"** القاهرة (مجلة قضايا فكرية) دار الثقافة الجديدة، عدد 9، 10، نوفمبر 1990.

13- أنور مغيث (دكتور) **"مشكلة التكنيك في فلسفة ما بعد الحداثة"** قضايا فكرية (القاهرة) عدد 19- 20، أكتوبر 1999.

14- ألان تورين **"نقد الحداثة"** ترجمة: د. أنور مغيث (القاهرة) المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

15- ألان تورين **"ما الديموقراطية"** ترجمة: د. عبود كاسوحة (دمشق) وزارة الثقافة دراسات فلسفية، 2000.

16- أيان كريب **"النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس"** ترجمة: د. محمد حسين غلوم (الكويت) عالم المعرفة، عدد 244، 1999.

17- بول ريكور **"محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا"** ترجمة: د. فلاح رحيم (ليبيا) طبعة أولى، 2002.

18- بول ريكور **"العادل" الجزء الأول** تعريب: مجموعة من الباحثين، تنسيق: د. فتحي التريكي (تونس) بيت الحكمة، 2003.

19- بول ريكور **"العادل" الجزء الثاني**، تعريب: د. عبدالعزيز العيادي وأخرون تنسيق فتحي التريكي (تونس) بيت الحكمة، 2003.

20- بول لوران أسون **"مدرسة فرانكفورت"** ترجمة: د. سعاد حرب (بيروت) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. طبعة أولى، 1990.

21- توم بوتومور **"مدرسة فرانكفورت"** ترجمة: د. سعد هجرس (ليبيا) دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

22- جادامر **"المشكلات الأبستمولوجيا للعلوم الإنسانية"** ترجمة: د. محمد شوقي الزين، مجلة مدارات (تونس) عدد (9-10) 1998.

23- جاك دريدا **"الكتابة والاختلاف"** ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال (الدار البيضاء) 1988.

24- جاكلين روس **"الفكر الأخلاقي المعاصر"** ترجمة: د. عادل العوا (بيروت) عويدات للنشر والطباعة، طبعة أولى، 2001.

25- جان فرانسوا ليوتار **"الوضع ما بعد الحداثي"** ترجمة: د. أحمد حسان (القاهرة) دار شرقيات، 1994.

26- جمال مفرج (دكتور) **"ليوتارد والإرث اليساري للنيتشويه"** مجلة أوراق فلسفية، القاهرة العدد 4-5، 2001.

27- جون ستروك **"البنيوية وما بعدها من ليفي شتروس إلى ديريدا"** ترجمة: د. محمد عصفور (الكويت) عالم المعرفة، عدد 206، 1996.

28- جياني فاتيمو **"نهاية الحداثة وأزمة النزعة الإنسانية"** ترجمة: د. أنور مغيث مجلة أصول (باريس) العدد الثالث، 1994.

29- حسن حماد (دكتور) **"النظرية النقدية عند ماركيوز"** بيروت (دار التنوير للطباعة) طبعة أولى، 1993.

30- حسن مصدق (دكتور) **"النظرية النقدية التواصلية"** المغرب (المركز الثقافي العربي) الطبعة الأولى، 2005.

31- ديفيد كوزنز هوي **"الحلقة النقدية"** ترجمة: د. خالدة حامد (القاهرة) المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2005.

32- ديفيد هوكس **"الأيديولوجية"** ترجمة: د. ابراهيم فتحي (القاهرة) المجلس الأعلى للثقافة 2000.

33- ديفيد لاين **"الآمال التنويرية والعدمية تدق الأبواب"** ترجمة: د. خميسي بوغرارة، مجلة نزوى (مسقط) العدد 26، أبريل 2001.

34- رامان سلدن **"النظرية الأدبية المعاصرة"** ترجمة: د. سعيد الغانمي (بيروت) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.

35- رايموند ويليامز **"طرائق الحداثة"** ترجمة: د. فاروق عبدالقادر (الكويت) عالم المعرفة العدد 246، يونيو1999.

36- رمضان بسطاويسي (دكتور) **"علم الجمال عند لوكاتش"**

القاهرة (الهيئة العامة للكتاب) 1991.

37- رمضان بسطاويسي (دكتور) **"الأسس الفلسفية لنظرية أدورنو الجمالية"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 7 ج2، 2002.

38- رود يجر بوبنر **"الفلسفة الألمانية الحديثة"** ترجمة: د. فؤاد كامل (العراق) دار الشؤون الثقافية العامة الطبعة الأولى، 1986.

39- ريتشارد رورتي **"هابرماس، ليوتارد وما بعد الحداثة"** ترجمة: د. محمد جديدي، مخبر الفلسفة وتاريخها، طبعة أولى (الجزائر) دار الغرب للنشر، 2004.

41- سالم يفوت (دكتور) **"هابرماس ومسألة التقنية"** مجلة فكر ونقد (المغرب) العدد الأول السنة الأولى، 1997.

42- سدني هوك **"التراث الغامض – ماركس والماركسيون"** ترجمة: د. سيد كامل زهران القاهرة (الهيئة العامة للكتاب) 1986.

43- سليم أبو **"الأسس الطبيعية والفلسفية لعلم الأخلاق"** ترجمة: د. عبدالحميد فهمي الجمال مجلة ديوجين (المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية) القاهرة، العدد 172 / 114.

44- عادل مصطفى(دكتور) **"مدخل إلى الهيرمينوطيقا"** بيروت (دار النهضة العربية) طبعة أولى 2003.

45- عبدالغفار مكاوي (دكتور) **"النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"** (الكويت) مجلس النشر العلمي حوليات كلية الآداب، رقم 13، الرسالة 88، 1992- 1993.

46- عبد الله إبراهيم (دكتور) **"المركزية الغربية"** المغرب (المركز الثقافي العربي) طبعة أولى، 1997.

47- عبدالملك مرتاض (دكتور) **"التأويلية بين المقدس والمدنس"** مجلة عالم الفكر (الكويت) المجلس الوطني للفنون والثقافة

والآداب. العدد الأول 2000.

48- عطيات أبو السعود (دكتورة) **"نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 10، 2004.

49- عطيات أبو السعود (دكتورة) **"أرنست بلوخ"** منشأة المعارف. الإسكندرية. 2001.

50- على ليلة (دكتور) **"موقع مدرسة فرانكفورت على خريطة النقد الاجتماعي"** سلسلة قضايا فكرية (القاهرة) دار الثقافة الجديدة، عدد 9-10، نوفمبر 1990.

51- عمر مهيبل (دكتور) **"هابرماس والخطاب الفلسفي"** مجلة مدارات، عدد 11- 12 (تونس) اديكوب للنشر 1999.

52- عمر مهيبل (دكتور) **"جادامر: خطاب التأويل خطاب الحقيقة"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 10، 2004.

53- عمر مهيبل (دكتور) **"البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية عند هابرماس"** مجلة نذوى (مسقط) العدد 34، إبريل 2003.

54- عمر مهيبل (دكتور) **"إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة"** (المغرب) المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005.

55- علاء طاهر (دكتور) **"مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز"** (بيروت) مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى (د. ت).

56- فرانسوا إوالد **"هابرماس. جدلية العقل الحديث"** ترجمة: د. محمد ميلاد مسارات فلسفية (سوريا) دار الحوار للنشر، طبعة أولى، 2004.

57- فرانك كايم **"الحداثة وما بعد الحداثة"** ترجمة: د. أحمد محمد حسن، مجلة الفن المعاصر (القاهرة) العدد الثالث 2001.

58- قيس هادي أحمد (دكتور) **"الإنسان المعاصر عند ماركيوز"** بيروت، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) طبعة أولى، 1980.

59- كارل أوتو آبل **"التفكير كهابرماز ضد هابرماز"** ترجمة: د. عمر مهيبل، (المغرب) المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005.

60- كارل ماركس **"مخطوطات كارل ماركس"** ترجمة: د. محمد مستجير مصطفى (القاهرة) دار الثقافة الجديدة 1982.

61- مارتن هيدجر **"الميتافيزيقا"** ترجم: د. محمود رجب، القاهرة (دار الثقافة للطباعة والنشر) 1972.

62- ماركيوز **"العقل والثورة. هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية"** ترجمة: د. فؤاد زكريا (القاهرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970.

63- ماركيوز **"الحب والحضارة"** ترجمة: د. مطاع صفدي (بيروت) دار الآداب، 1970.

64- مالفي عبد القادر (دكتور) **"مفهوم الديمقراطية عند هابرماس"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 10، 2004.

65- مانفريد فرانك **"حدود التواصل. الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتارد"** ترجمة: د. عز العرب لحكيم بناني (المغرب) أفريقيا للنشر، 2003.

66- مانويل ماريا كاريلو **"خطابات الحداثة"** ترجمة: د. إدريس كثير- د. عز الدين الخطابي (المغرب) دار ما بعد الحداثة، طبعة أولى، 2001.

67- محسن الخوني (دكتور) **"هيجل في مدرسة فرانكفورت"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 6، الجزء1، 2002.

68- مراد وهبه (دكتور) **"ما بعد الحداثة"** مجلة إبداع (القاهرة) الهيئة

العامة للكتاب، العدد11، 1992.

69- محمد التركي (دكتور) **"أرنست بلوخ والقراءة الألمانية للتراث"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 7، ج 2، 2002.

70- محمد حافظ دياب (دكتور) **"مدرسة فرانكفورت"** القاهرة (مجلة المنار) عدد 60 ديسمبر 1989.

71- محمد شوقي الزين (دكتور) **"عالمية هرمينوطيقا جادامر"** ترجمة: د.كاميليا صبحي، مجلة فصول (القاهرة) عدد 59، 2002.

72- محمد شوقي الزين (دكتور) **"مدخل إلى تاريخ الهيرمينوطيقا"** مجلة التسامح (مسقط) وزارة الأوقاف العدد 7، 2004.

73- محمد على الكردي (دكتور) **"الحداثة وما بعد الحداثة"** مجلة إبداع (القاهرة) الهيئة العامة للكتاب، العدد 7، 1996.

74- محمد على شمس الدين (دكتور) **"حركة الحداثة أين؟"** مجلة كتابات معاصرة (بيروت) العدد 11، 1991.

75- محمد نور الدين أفاية (دكتور) **"الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس"** المغرب (أفريقيا للنشر) طبعة أولى، 1991.

76- محمود سيد أحمد (دكتور) **"البراجماطيقا عند هابرماس"** القاهرة (دار الثقافة للتوزيع والنشر) 1993.

77- محمود رجب (دكتور) **"الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين"** منشأة المعارف الإسكندرية (د.ت).

78- محمود رجب (دكتور) **"الاغتراب"** الإسكندرية (منشأة المعارف) 1978.

79- محمود فهمي زيدان (دكتور) **"في فلسفة اللغة"** بيروت (دار

النهضة العربية) 1985.

80- مطاع صفدي (دكتور) **"التداولي والتواصلي"** مجلة الفكر العربي المعاصر بيروت مركز الإنماء القومي. عدد 46، 1987.

81- ملحم قربان (دكتور) **"العدالة"** بيروت (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر) طبعة أولى، 1992.

82- منى طلبة (دكتور) **"الهيرمينوطيقا. المصطلح والمفهوم"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 10، 2004.

83- منيرة بن مصطفى **"هابرماس والمعقولية الجمالية"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 15، 2006.

84- نصر حامد ابوزيد (دكتور) **"الهيرمينوطيقا ومعضلة التفسير"** مجلة أوراق فلسفية (القاهرة) العدد 10، 2004.

85- نك كاي **"ما بعد الحداثة والفنون الآدائية"** ترجمة: د. نهاد صليحة (القاهرة) وزارة الثقافة، 1997.

86- هاشم صالح **"مفهوم الحداثة"** مجلة نزوى (مسقط) العدد25، 2001.

87- هاشم صالح **"الخطاب الفلسفي للحداثة"** مجلة الكرمل (فلسطين) مؤسسة البيان العدد 43، 1992.

88- هيجل **"موسوعة العلوم الفلسفية"** ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام (بيروت) دار التنوير طبعة أولى 1983.

89- وولش **"الأخلاق الهيجلية"** ترجمة وتقديم ودراسة: د. أحمد عبد الحليم عطية (القاهرة) دار الثقافة للنشر، 1991.

ثالثاً : الموسوعات والقواميس والرسائل العلمية:

1- Oxford, Dictonary of Philosophy, Simon Blackburn, Oxford University Press, 1996.

2- أندريه لالاند **"موسوعة لالاند الفلسفية"** المجلد الأول، تعريب: د. خليل أحمد خليل بيروت (منشورات عويدات) 1966، مادة "نقد".

3- د. معن زيادة (محرر) **"الموسوعة الفلسفية العربية. المجلد الأول"** (بيروت) معهد الإنماء العربي طبعة أولى، 1986، مادة "نقد".

4- نصار عبدالله (دكتور) **"مفهوم العدل بين تصور المفكرين الليبراليين والماركسيين"** رسالة دكتوراه (جامعة القاهرة) 1982.

الفهرس

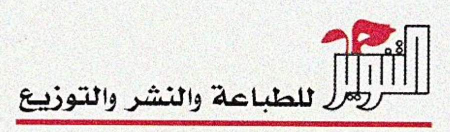


يورجين هابرماس

الأخلاق والتواصل

وتتناول هذه الدراسة قطب من أقطاب الفلسفة المعاصرة وهو الفيلسوف الألماني يورجين هابرماس الذي يعتبر من أبرز المفكرين الألمان المعاصرين وآخر أعلام المدرسة النقدية، فهو ينتمي لنفس التيار الفكري لمدرسة فرانكفورت أو النقدية الجديدة التي تتميز بدفاعها عن الفرد ضد كل سلطة، وبدفاعها عن العقل ضد كل مظاهر اللاعقلانية التي سادت العالم الغربي في أواسط القرن العشرين.

وتتناول هذه الدراسة العديد من الموضوعات المتعلقة بالفكر الفلسفي والاجتماعي لمدرسة فرانكفورت، وذلك من خلال تعرضنا لمعنى النقد وأعلامه الألمان الذين أثّروا في هابرماس وفلسفة هابرماس واتجاهاته الفكرية عامة والأخلاقية خاصة.



التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥

www.dar-altanweer.com

info@dar-altanweer.com

توزيع دار الفارابي

ISBN 978-9953-73-085-7

